



**VNiVERSiDAD
D SALAMANCA**

PROGRAMA OFICIAL DE POSTGRADO

MÁSTER EN ESTUDIOS DE GÉNERO Y POLÍTICAS DE IGUALDAD

“¿Mujeres egipcias en la esfera del poder?

Aproximación al concepto dual de Realeza durante
el Reino Antiguo (2686-2125 a. C.)”

Trabajo de Investigación presentado en la Universidad de Salamanca
para la obtención del título de Máster en Estudios Interdisciplinares de Género

AUTORA:

Alba Bravo Yonte

DIRECTORA:

Profª. Dra. M^a Cruces Blázquez Cerrato

Curso Académico 2009/10



**VNiVERSiDAD
D SALAMANCA**

María de las Cruces Blázquez Cerrato, Profesora del Máster Oficial de Estudios de Género y Políticas de Igualdad de la Universidad de Salamanca, informa como tutora del trabajo de investigación que se presenta, que reúne a mi juicio todos los requisitos necesarios para ser presentado y defendido ante la comisión enjuiciadora.

En Salamanca, a 15 de junio de 2010

AGRADECIMIENTOS:

En primer lugar, quisiera agradecer a mi tutora de Trabajo Fin de Máster, Cruces Blázquez, que me animará a realizar este máster, orientándome y ayudándome en todo momento que necesité su consejo. Asimismo, le doy las gracias por aceptar tutorizarme el trabajo, el cual sin su ayuda, sus aportaciones, su paciencia y su apoyo no hubiera podido realizar.

Asimismo, me gustaría expresar mi agradecimiento a la Universidad de Salamanca, y en especial la Facultad de Derecho y la de Geografía e Historia, como institución que ha dado cabida a este máster. Además, agradezco sinceramente a los profesores su atención y su esfuerzo, y, en particular, a la Directora, la Dra. Ángela Figueruelo Burrieza, por su profesional disposición, sus orientaciones y por hacerme posible el cursar este máster.

Para finalizar, en la esfera personal, desearía agradecerle a mis padres, mi madrina, mi pareja y mis amigos, su inestimable paciencia, su ayuda y su incondicional apoyo en los momentos que más lo necesité.

ÍNDICE

I.	INTRODUCCIÓN.....	5
	1. EGIPTOLOGÍA, ESTUDIOS DE MUJERES E HISTORIA DE GÉNERO.....	10
	2. METODOLOGÍA Y FUENTES: ANÁLISIS PLURIDISCIPLINAR.....	14
II.	SITUACIÓN DE LA MUJER EN EL REINO ANTIGUO.....	17
	1. LAS EGIPCIAS Y LAS RELACIONES DE PARENTESCO.....	27
	2. MUJERES DE LA FAMILIA REAL.....	34
III.	DUALIDAD EN EL MUNDO EGIPCIO.....	43
IV.	LA REALEZA EN EL REINO ANTIGUO.....	55
	1. MARCO TEÓRICO Y CONCEPTUAL.....	70
	2. DEIDADES FEMENINAS VINCULADAS CON LA REALEZA.....	78
	3. CONCEPTO DUAL DE REALEZA.....	96
V.	ESTUDIO DE UN CASO CONCRETO: LA REINA MERESANKH III (DINASTÍA IV).....	103
VI.	CONCLUSIONES.....	128
VII.	LISTADO DE FIGURAS.....	132
VIII.	BIBLIOGRAFÍA.....	138

I- INTRODUCCIÓN.

A través del presente estudio llevaremos a cabo una aproximación inicial a la compleja cuestión del *concepto dual de realeza*, es decir, a la posible bilateralidad e interacción entre un elemento femenino y otro masculino, ambos reinantes, para lograr un gobierno equilibrado a todos los niveles de acción de la institución real. En este sentido nos parece clave el hecho de que, revisando la documentación antigua y la bibliografía contemporánea, no exista cláusula o mención alguna que impidiera a las mujeres egipcias gobernar en igualdad de condiciones que los hombres.

Sin embargo, somos conscientes que ésta es una propuesta compleja y en cierta medida innovadora, a pesar de que ya algunos investigadores se han acercado a dicho tema desde diversas perspectivas, obteniendo conclusiones variadas.

Aunque sobre la vida y los logros de los reyes se han realizado numerosos trabajos, las reinas y princesas de la civilización egipcia han percibido una escasa atención y su papel ha resultado minusvalorado, salvo en casos concretos, todos ellos pertenecientes a períodos posteriores al Reino Nuevo (1550-1069 a.C.), como Hatshepsut, Nefertari, Nefertiti o Cleopatra VII. La razón estriba en la orientación tradicional de los estudios que, hasta hace relativamente poco tiempo, partían de una *perspectiva androcéntrica*, tanto en el mundo occidental como en el oriental. De esta forma, se invisibilizó la historia de las mujeres que, “aunque no es independiente de la de los hombres, es una historia propia”¹.

Por todo ello, nos parece apropiado realizar un análisis que desentrañe, al menos en parte, esa historia de las mujeres egipcias, para después poder realizar una historia de género que permita una comparativa de la historia de ambas mitades de la humanidad, tarea inviable si carecemos de una de ellas.

Además, aunque historiográficamente haya sido común el estudio de la monarquía egipcia, nos proponemos estudiar el papel social, económico y político de la fórmula de la “realeza” en el antiguo Egipto, para un mayor conocimiento de la misma, y poder así comprobar si el *sistema dual de realeza* existió realmente. En relación a este punto, se pretende investigar, de forma particular, el papel jugado por las mujeres reales dentro de la esfera política, desde otra perspectiva, puesto que comúnmente se ha

¹BOCK, G., 1991, p. 56.

considerado que no podían acceder a dicho ámbito, y, si lo hacían, era como simples adornos o arribistas usurpadoras.

Para tal cometido, consideramos que la postura adecuada es la de aproximarnos desde cuestiones generales, para después analizar aspectos más concretos de una forma interconectada. En primer lugar, estimamos necesario tratar la posición de que disfrutaban las mujeres en el antiguo Egipto, dentro del ámbito social, económico, político y religioso, desde los estratos sociales inferiores a los más elevados, lo cuales son los que nos interesan especialmente en este trabajo, así como su situación dentro de las relaciones familiares y de parentesco.

A continuación, se analizarán las diversas dualidades inherentes al pensamiento filosófico egipcio y su concepción del mundo, lo que nos servirá de marco de fondo para plantear nuestra hipótesis. Asimismo, se explicará, seguidamente, el surgimiento del Estado monárquico egipcio², para una mejor comprensión de dicha institución y del papel jugado por las mujeres dentro de la misma, así como las corrientes teóricas en torno a la ideología real. De igual forma, reexaminaremos las relaciones de las mujeres de la realeza con ciertas divinidades femeninas³ y sus implicaciones sociales, políticas y religiosas.

Otra cuestión clave, será el estudio del *concepto dual de realeza*, basándonos en la neutralidad del término que designa dicha institución (*ns.wt* “realeza”), no en la tradicional interpretación masculina del citado concepto.

Finalmente, a modo de ejemplo, se llevará a cabo el estudio concreto de una de las muchas mujeres con acceso al plano político, la reina Meresankh III, de la dinastía IV, a partir de los restos arquitectónicos, artísticos e inscripciones conservados en su monumento funerario. En este capítulo se examinará hasta qué punto la soberana era una mera consorte del monarca o tenía más autoridad, poder e importancia.

² Para Assmann los egipcios no concebían otra posible forma de gobierno.

³ Nos centraremos especialmente en las deidades femeninas ya que son las que aparecen vinculadas desde un principio con los conceptos de realeza y poder. Esto no significa que las mujeres egipcias estuvieran ligadas exclusivamente a ellas, pues tenemos constancia de que también fueron sacerdotisas de divinidades masculinas.

El marco cronológico⁴ que hemos seleccionado corresponde al Reino Antiguo (2686-2125 a.C.)⁵, dada la amplitud cronológica de la historia de esta sociedad y porque es en este momento cuando se fraguan la estructura y principios básicos de la realeza, que perdurarán, con ciertos cambios, hasta el período de dominación romana (30 a. C). Asimismo, se le considera una “época dorada”, pues, en esta etapa, se establecen las bases político-administrativas, culturales, artísticas y arquitectónicas⁶, que se tomarán como modelo en épocas posteriores.

Geográficamente se constata la unificación política del Alto y Bajo Egipto, hasta la primera catarata, durante el Dinástico temprano (c. 3000-2686 a.C.), permaneciendo el mapa de Egipto casi inalterado durante el Reino Antiguo (2686-2125 a.C.). Las relaciones exteriores, tanto conflictos, por mantenimiento del orden contra el caos (*Cf.* apartado IV), como expediciones en búsqueda de materias primas o contactos comerciales, tienen cabida en Nubia, en el desierto oriental y en el occidental y en el corredor sirio-palestino.

⁴ Las fuentes fundamentales, entre una gran variedad, para establecer una cronología egipcia son las listas (inscritas en paredes de templos) y anales reales, como la *Piedra de Palermo* y el *Papiro Real de Turín*; pero fue el historiador griego Manetón (s. III a.C.) quien la articuló en dinastías, no en imperios o reinos (convención del siglo XIX). No obstante, el sistema calendárico egipcio se fundaba en sucesos astronómicos y en la crecida del Nilo, así como en las sucesivas ascensiones al trono de la realeza y en la conmemoración de determinados actos significativos, por lo que sus fechas no coinciden con las extraídas por otros métodos científicos actuales como el radiocarbono, las estratigrafías, los sistemas de seriación tipológica, la dendrocronología, etc. Todo ello conlleva problemas de datación de sucesos o épocas, sobre todo, de los que la documentación es escasa o se encuentra peor conservada.

⁵ Las cronologías empleadas en el trabajo proceden de: SHAW, I., 2007.

⁶ Arquitectónicamente, como gran innovación, se incorpora el empleo de la piedra para las grandes construcciones, a partir del reinado de Djoser (dinastía III), cuyo máximo exponente se hará visible durante la IV dinastía, con la construcción de pirámides como monumentos funerarios, en adición a las mastabas y tumbas cortadas en la roca. Asimismo, a este hecho debería sumarse la construcción de templos solares durante la dinastía V, cuyos miembros se consideran descendientes legítimos de Re.

PERÍODO PREDINÁSTICO	c. 5300-3000 a.C.	<i>IV Dinastía</i>	2613-2494
<i>Bajo Egipto**</i>		Esnefru	2613-2589
Neolítico	c. 5300-4000 a.C.	Khufu (Keops)	2589-2566
	(o c. 6400-5200 B.P.)	Djedefra (Radjedef)	2566-2558
Complejo cultural de Maadi	c. 4000-3200 a.C.	Khafra (Kefren)	2558-2532
<i>Alto Egipto</i>		Menkaura (Micerino)	2532-2503
Período Badariense***	c. 4400-4000 a.C.	Shepseskaf	2503-2498
Período Amraciense (Nagada I)	c. 4000-3500 a.C.		
Período Gerzense (Nagada II)	c. 3500-3200 a.C.	<i>V Dinastía</i>	2494-2345
Después de c. 3200 a.C. la misma secuencia cronológica se aplica a todo Egipto		Userkaf	2494-2487
Naqada III/«Dinastía 0»	c. 3200-3000 a.C.	Sahura	2487-2475
		Neferirkara	2475-2455
		Shepseskara	2455-2448
		Raneferef	2448-2445
		Nyusera	2445-2421
DINÁSTICO TEMPRANO	c. 3000-2686 a.C.	Menkauhor	2421-2414
<i>I Dinastía</i>	c. 3000-2890	Djedkara	2414-2375
Aha		Unas	2375-2345
Djer			
Djet		<i>VI Dinastía</i>	2345-2181
Den		Teti	2345-2323
Reina Merneith		Userkara [un usurpador]	2323-2321
Anedjib		Pepi I (Meryra)	2321-2287
Semerikhet		Merenra	2287-2278
Qaa		Pepi II (Neferkara)	2278-2184
<i>II Dinastía</i>	2890-2686	Nitiqret	2184-2181
Hetepsekhemwy		<i>VII y VIII Dinastías</i>	2181-2160
Raneb		Numerosos reyes llamados Neferkara, probablemente imitando a Pepi II	
Nynetjer			
Weneg		PRIMER PERÍODO	2160-2055 a.C.
Sened		INTERMEDIO	
Peribsen		<i>IX y X Dinastías</i>	2160-2025
Khasekhemuy		(Heracleopolitana)	
REINO ANTIGUO	2686-2125 a.C.	Khety (Meryibra)	
<i>III Dinastía</i>	2686-2613	Khety (Nebkaura)	
Nebka	2686-2667	Khety (Wahkara)	
Djoser (Netjerikhet)	2667-2648	Merykara	
Sekhemkhet	2648-2640		
Khaba	2640-2637	<i>XI Dinastía (sólo en Tebas)</i>	2125-2055
Sanakht?		[Mentuhotep I (Tepy-a: «el Antepasado»)]	
Huni	2637-2613	Intef I (Schertawy)	2125-2112
		Intef II (Wahankh)	2112-2063
		Intef III (Nakhtnebtpefer)	2063-2055

Figura 1.- Cronología egipcia. (Tomada de: SHAW, I., 2007, pp. 624-625).

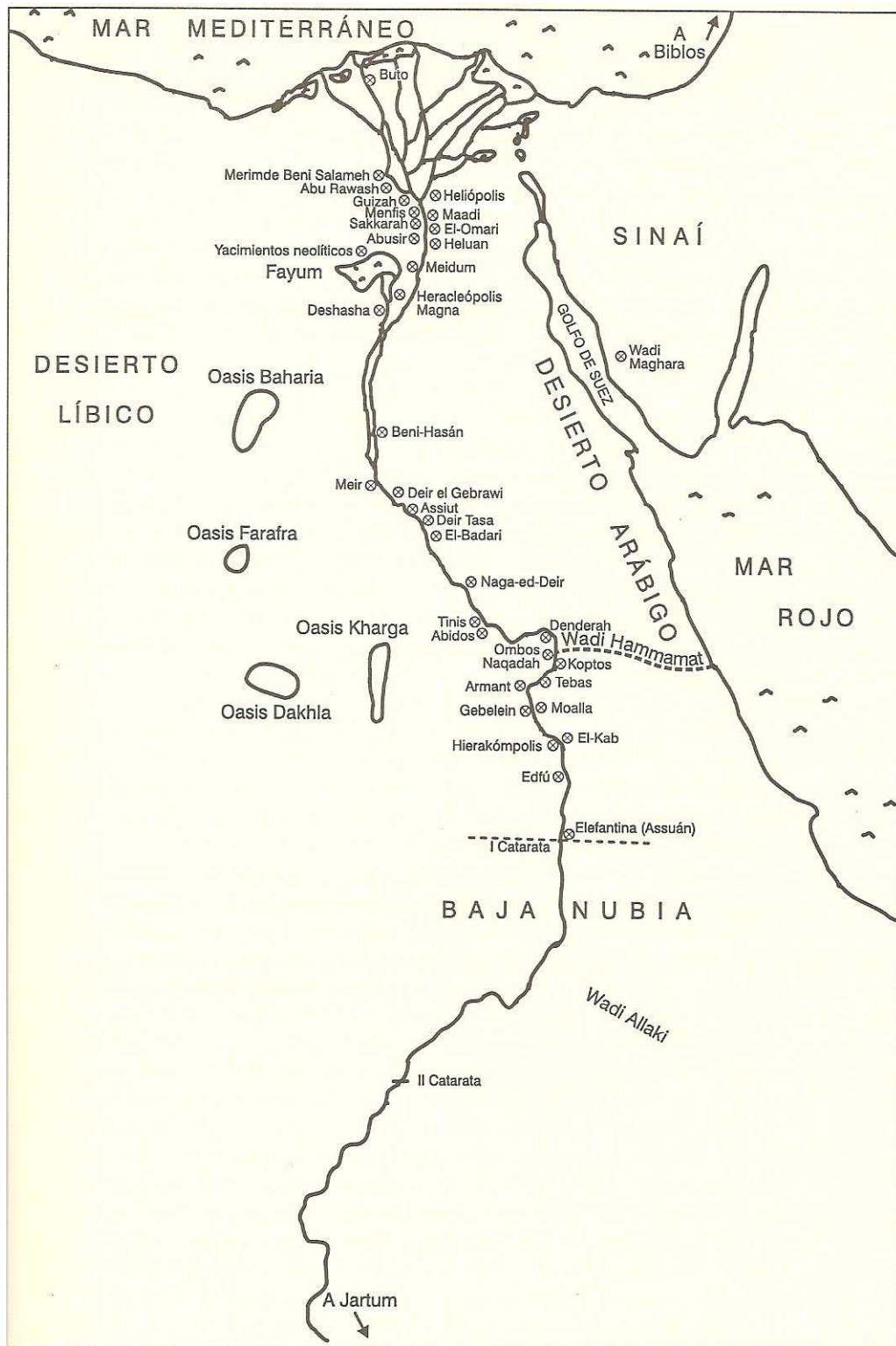


Figura 2.- Mapa de Egipto hasta el Primer Período Intermedio. (Tomado de: SANMARTIN, J., SERRANO, J. M., 2004, p. 237).

I. 1- EGIPTOLOGÍA, ESTUDIOS DE MUJERES E HISTORIA DE GÉNERO.

Egipto y su civilización fueron el foco de atención de numerosas sociedades coetáneas y posteriores, por su atractivo y por el elevado grado de desarrollo y modernidad que presentaba, en comparación con otras civilizaciones. Los propios griegos, como Herodoto, se sorprenden de los contrastes que observaban en esta sociedad en relación a la propia.

A las primeras expediciones, a finales del siglo XVI y principios del XVII, no se les puede aplicar el apelativo de científicas, ya que el objetivo era la mera búsqueda y recolección de antigüedades, sin técnicas de excavación ni interés de estudio crítico. Sin embargo, a mediados del siglo XIX, sobresale la labor de A. Mariette, quien realizó diversas excavaciones y fundó el Museo Egipcio (1858) y el Servicio de Antigüedades. Posteriormente, F. Petrie destacará por sus hallazgos correspondientes a diversas épocas de la historia egipcia, aunque sus métodos y técnicas de excavación no permitieron documentar los descubrimientos de forma estrictamente científica. Es entonces cuando se construye la Egiptología clásica a partir de dos líneas metodológico-disciplinarias: la filológica, basada en el estudio de los textos y de la gramática, y la arqueológica, apoyada en las excavaciones y en el estudio y seriación de los restos materiales.

Durante el siglo XX despuntan las investigaciones centradas en el Valle de los Reyes (Tebas) y en otros cementerios reales, como por ejemplo el de Gizeh⁷, en las ruinas de la ciudad creada por Akhenatón (dinastía XVIII), es decir, Tell el-Amarna, en el poblado obrero de Deir el-Medina y en su necrópolis adyacente. Pero, también, se llevaron a cabo excavaciones y estudios en la zona de Nubia, tras la construcción y posteriores remodelaciones de la presa de Asuán, donde se recurrió a las excavaciones de urgencia.

Respecto al desciframiento de la lengua egipcia, hubo múltiples intentos, aunque desacertados, hasta que F. Champollion lo lograra en el siglo XIX, gracias al descubrimiento de la *Piedra de Rosetta*. No obstante, el interés de los egiptólogos por

⁷ Con hallazgos de gran importancia como el de la tumba de Hetepheres I, reina de la IV dinastía, esposa del rey Esnofru, madre Keops y bisabuela de Meresankh III (reina que se estudiará en el capítulo V). Fue descubierta en 1925 por G. A. Reisner, con un espléndido ajuar funerario, en el que destacan las joyas y el mobiliario, pero el sarcófago estaba vacío, cuestión que ha suscitado múltiples discusiones entre los y las académicos/as.

dicha lengua, se mantuvo a lo largo del siglo XX, con estudios como los de F. L. Griffith y W. Spiegelberg⁸, A. Gardiner⁹, y H. J. Poltsky¹⁰.

Otros trabajos de renombre, por su repercusión en diversas áreas de la Egiptología, fueron los de H. Schäffer, centrados en los bajorrelieves y en la escultura exenta; los de G. Fecht, quien mostró que los textos egipcios presentaban una métrica de tipo acentual; y los de H. Kees y H. Frankfort, referentes a la religión egipcia.

A lo largo de este recorrido evolutivo en la disciplina egiptológica, las mujeres apenas recibieron atención por parte de los investigadores, ya que, a causa de la visión histórica tradicional, habían sido excluidas y omitidas, voluntaria o involuntariamente, de la “historia global”, es decir, la del varón, el cual era sujeto y objeto universal del discurso historiográfico. Sin embargo, hacia 1960, fecha relativa a la segunda etapa del feminismo¹¹, surgió el concepto de *género*, “como una categoría fundamental de la realidad social, cultural e histórica, y de la percepción y el estudio de dicha realidad”¹². El *género* se impone sobre un cuerpo sexuado y afecta a las relaciones entre mujeres y hombres, ya que provoca la edificación social de una “identidad subjetiva”, sujeta a variaciones a lo largo de la historia. A su vez, las diferencias de género, derivadas de dicha identidad social creada, impactan en múltiples esferas, no sólo en la familia o el parentesco, sino también en la vida económica, social y política de un grupo humano. Esto se debe al hecho de que “el género es un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen los sexos y el género es una forma primaria de relaciones significantes de poder”¹³. Los cambios en la organización de las relaciones sociales corresponden siempre a cambios en las representaciones del poder”¹⁴.

⁸ Gracias a los cuales se llevaron a cabo grandes avances en el conocimiento del demótico, la escritura cursiva y la lengua de los períodos tardío y grecorromano.

⁹ Quien publicó una gramática del egipcio del Reino Medio (2055-1650 a. C.).

¹⁰ Estudio revolucionario sobre la gramática egipcia y copta.

¹¹ Para Celia Amorós y su equipo, corresponde a la tercera “oleada”, según se propuso en el Seminario Permanente “Feminismo e Ilustración”.

¹² BOCK, G., 1991., p. 60.

¹³ “Podría mejor decirse que el género es el campo primario dentro del cual o por medio del cual se articula el poder” [SCOTT, J. W., 1996, p. 290].

¹⁴ SCOTT, J. W., 1996, p. 287.

Por tanto, la aparición de este concepto aportó la llamada “otra voz”¹⁵, que permitiría revisar lo realizado hasta la fecha y la capacidad de transformarlo, cambiando con ello la sociedad y la mentalidad de la época. Surgen entonces los llamados “Estudios de mujeres”, en torno a 1970, cobrando importancia, de esta manera, “restituir las mujeres a la historia” y, por tanto, “restituir la historia de las mujeres”¹⁶.

En el marco de la Historia, la incorporación de este tipo de estudios se debió a la creciente influencia de disciplinas como la Antropología histórica y la Sociología, o al interés de la Escuela de *Annales* por temas como la vida cotidiana y las mentalidades.

La Egiptología, por su parte, recibirá la colaboración de múltiples disciplinas como la Historia del arte, la Antropología, la Sociología, la Epigrafía, la Papirología, etc. No obstante, la mayoría de los estudios se han centrado en la aparente desigualdad de la mujer respecto al hombre, a pesar de que su situación fuera algo más igualitaria que en otras sociedades coetáneas.

Esto se debe, según K. Lords, al tradicional enfoque de los egiptólogos de la conquista, dominación y reemplazo de un grupo inferior por otro superior, como refleja la teoría de la “raza dinástica” fundadora del Estado egipcio; la concepción de la sustitución de la cultura primitiva del norte (Bajo Egipto) por la cultura desarrollada del sur (Alto Egipto); y, siguiendo la misma línea, la idea de subyugación de las mujeres por los hombres con la aparición de la era dinástica. Todas ellas, son ideas actualmente rebatidas y superadas.

Las primeras consideraciones sobre las mujeres egipcias vienen de la mano de Champollion, quien percibió en las representaciones iconográficas femeninas cuán diferente era esta sociedad del resto de Oriente y Occidente. Asimismo, en el siglo XIX hubo estudios pioneros, centrados en aspectos jurídicos, como el de E. Revillout “Du rôle de la femme dans le politique internationale et le droit international de l’antiquité” (1898) o el de G. Pauret, *La condition juridique de la femme dans l’ancienne Égypte* (1886). Sin embargo, no le dedicaron a dicha mitad invisibilizada de la humanidad un estudio detallado y propio.

¹⁵ GILLIGAN, C., *In a different voice: Psychological theory and women's development*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982.

¹⁶ BOCK, G., 1991, p. 56.

A principios del siglo XX, el interés se centró en las prácticas religiosas, funerarias y en los sectores dominantes. Uno de los estudios más sobresalientes en cuanto a los roles religiosos de las mujeres fue el de A. M. Blackman, “On the position of women in the ancient Egyptian hierarchy” (1921). También abundan, desde comienzos del pasado siglo, los acercamientos genéricos al tema de las mujeres, cuya precursora fue, igualmente, Revillout, con su obra *La femme dans l’antiquité égyptienne* (1909), donde considera que las influencias perniciosas sobre Egipto vinieron de fuera. En el mismo año, Ella Satterthwait escribió *The women of ancient Egypt*.

Sin embargo, desde entonces hasta los años sesenta no se retoma este tipo de estudios, momento en el que aparecen trabajos sobre la historia egipcia desde otros enfoques y perspectivas.

Así pues, podemos destacar obras genéricas como “La femme et l’Égypte ancienne” (1965), de J. Vercoutter; *Women in ancient Egypt* (1993), de G. Robins; *La mujer en tiempos de los faraones* (1999), de Ch. Desroches Noblecourt; *Silent Images: Women in Pharaonic Egypt* (2000), de Z. Hawass; y *Women’s earliest records from ancient Egypt and Western Asia. Proceedings of the Conference on Women in the Ancient Near East* (1987), de B. S. Lesko, entre otros. Por otra parte, también encontramos trabajos más específicos, como *Marriage and Matrimonial property in Ancient Egypt*, de P. W. Pestman (1961); *Essays on Femenine Titles of the Middle Kingdom and Related Subjects*, de W. A. Ward (1986); *Egyptian Women of the Old Kingdom and of the Heracleopolitan Period*, de H. G. Fischer (1989); *Patterns of Queenship in Ancient Egyptian Myth and History*, de L. Troy (1986); *Women and Religion in Ancient Egypt*, de B. S. Lesko (2002); *Mistress of the house. Mistress of heaven: Women in ancient Egypt* (1996), de A. K. Capel y G. Markoe; sin olvidar a D. Sweeney y su estudio de la correspondencia femenina, *Correspondence and Dialogue: Pragmatic Features in Late Ramesside Letter-writing* (2001) o a R. S. Bagnall y R. Cribiore y sus *Women’s letters from ancient Egypt : 300 BC-AD 800* (2006), por destacar algunos.

I. 2- METODOLOGIA Y FUENTES: ANÁLISIS PLURIDISCIPLINAR.

El tema de estudio que hemos seleccionado se enmarca dentro de las Ciencias Sociales, por lo que nuestro objetivo es conocer y examinar críticamente las conductas humanas a través de su reflejo en las imágenes, los textos, los yacimientos y la cultura material de la etapa elegida. Esos hábitos culturales suelen seguir unas pautas que generalmente se repiten con las mismas características hasta un momento determinado y son reflejo de una sociedad, de su historia y de su mentalidad. La observación y la valoración de todos estos factores proporcionan un análisis más variado, rico y profundo, que nos permitirá la comprobación o el rechazo de la hipótesis propuesta.

Generalmente, la visión tradicional atiende a un área científica -Historia Antigua, Arqueología, Historia del Arte, Historia de las Religiones, Epigrafía, Antropología, etc.- y al análisis segregado de los diversos tipos de fuentes, pero creemos que la clave seguramente esté en la elaboración de un análisis interrelacionado que posibilite un estudio sistemático y encadenado de los distintos elementos de la investigación, cuyos resultados no se limiten a los de una manifestación concreta. Si no establecemos esa conexión corremos el riesgo de perder una parte importante de la información, dada la gran variedad de documentación.

Nuestro punto de partida metodológico se encuentra en la *Perspectiva de Género* que se inscribe en tres paradigmas: el paradigma teórico histórico-crítico, el paradigma cultural del feminismo y el paradigma del desarrollo humano. Es decir, hunde sus raíces en el feminismo materialista, la antropología y la historia crítica... Por ello, la *Perspectiva de Género* permite enfocar, analizar y comprender las características que definen a mujeres y hombres de manera específica, así como sus semejanzas y sus diferencias. Desde ese plano se pueden examinar las posibilidades vitales, las expectativas y oportunidades, las complejas y diversas relaciones sociales que se dan entre ambos géneros; pero, también, los conflictos institucionales y cotidianos que deben afrontar y las múltiples maneras de hacerlo.

De igual manera, para la Historia de las mujeres que pretendemos plantear¹⁷, no debe olvidarse la anotación de K. Lords¹⁸ de la necesidad de tratar como colectivo a las mujeres, y, a su vez, estudiar las individualidades y diferencias propias de edad, clase, raza, lugar y periodo de tiempo. Así pues, lo novedoso de este tipo de historia no son los métodos, sino las cuestiones que plantea y las relaciones que establece.

Por lo que se refiere a las fuentes, para la Historia Antigua son todo aquello que pueda aportar información sobre las cuestiones de estudio. Una perspectiva crítica, cuasi objetiva y las relaciones con otras disciplinas favorecerán otros enfoques, camino a la obtención de respuestas.

Así pues, creemos necesario recurrir a la revisión de los trabajos de investigadores/as previos, que aludan o traten específicamente el tema que nos interesa, para confrontar sus carencias o seguir algunas vías ya marcadas.

Igualmente, resulta obligado acudir a la Arqueología, ya que los hallazgos materiales son una de las principales fuentes para el estudio del antiguo Egipto, junto con la iconografía y la documentación escrita.

Dentro del ámbito de la Arqueología, habría que señalar la importante influencia que ha tenido la Teoría feminista en las dos últimas décadas en esta práctica, surgiendo en ámbito europeo y anglosajón la *Arqueología feminista*, y, como derivación de ésta, la *Arqueología de género*¹⁹, ambas diferenciadas en sus propuestas. No obstante, parece apropiado recalcar que “el papel del feminismo dentro de la teoría arqueológica debe ser adecuadamente valorado: que el registro arqueológico se forma a través de un discurso de género propio de la sociedad estudiada, y el estudio arqueológico se forma a través de nuestra propia, interiorizada y normalmente inconsciente, ideología de género, son premisas aceptadas hoy en la práctica arqueológica, independientemente del punto de vista teórico aplicado”²⁰.

¹⁷ Antes de la realización de una comparativa de géneros, es esencial revelar la historia de las mujeres egipcias.

¹⁸ LORDS, K., 2008.

¹⁹ Fundamentalmente empiricista al cumplir en parte el intento de documentación total.

²⁰ BERROCAL, M. C., 2009, p. 28.

Por tanto, esta línea de investigación nos parece adecuada ya que no se limita a materializar a las mujeres proyectando concepciones actuales hacia el pasado²¹, sino que contribuye a construir conceptos de géneros dinámicos e históricos sobre el análisis de la variabilidad de la función y de la representatividad social de las mujeres a lo largo del tiempo²².

En lo tocante a la iconografía, la Egiptología ha recurrido a la colaboración de la Historia del Arte y su sistema de análisis semiológico, ya que las obras plásticas son importantes fuentes históricas, y, más aún, en una sociedad tan icónica como la egipcia. Asimismo, encierran rasgos ideológicos de gran envergadura, que el investigador debe esclarecer, pues son producto de la mentalidad y concepción del mundo de una sociedad, así como vehículo propagandístico de la realeza.

En conjunción con las fuentes previas, arqueológicas y artísticas, ha de emplearse el estudio filológico y epigráfico de las inscripciones²³ que las acompañan²⁴ - ya que aparecen íntimamente ligadas²⁵-, con el fin de esclarecer y ampliar todo lo posible la información obtenida, pudiendo resultar un estudio mucho más amplio y completo.

²¹ De hecho, cuando se ha analizado el concepto y el funcionamiento de la realeza divina siempre se han hecho comparaciones con las fórmulas institucionales de época contemporánea – postmodernas- o con las fórmulas antiguas de las culturas europeas mediterráneas. Sin embargo, se han obviado los datos de los africanistas y de los antropólogos sobre las realezas africanas.

²² HERNANDO GONZALO, A., 2007.

²³ “En las mastabas se encuentran dos tipos de inscripciones: unas son los textos, separados claramente de las figuras, inscritos sobre el dintel y al lado derecho del vano de la puerta; éstas hablan del nombre y del título del propietario y se acompañan de una invocación funeraria o de un episodio autobiográfico. Las otras son textos muy cortos, asociados a un personaje, a una escena que ellos encabezan o preceden (...) la imagen en tanto que escenografía, y el texto en tanto que imagen forman un continuo lógico y un entramado físico” [CASTAÑEDA REYES, J. C., 2008, p. 75].

²⁴ Teniendo siempre en cuenta que se orientan a justificar determinados mensajes.

²⁵ La sociedad egipcia presenta una gran complicidad entre escritura e imagen, ya que los jeroglíficos también son iconos, y, por tanto, parte integrante de los bajorrelieves.

II- SITUACIÓN DE LA MUJER EN EL REINO ANTIGUO.

Desde el punto de vista occidental y oriental de una larga tradición de patriarcado, a simple vista, la situación de las mujeres en el antiguo Egipto resulta chocante y se suele interpretar desde una perspectiva idealizada. Es cierto que se trata de una sociedad igualitaria en gran medida, pero no al cien por cien; poseía algunos elementos patriarcales, que se fueron incrementando con el transcurso del tiempo y los contactos con otras culturas como la semítica, la griega o la romana.

Para el estudio de las mujeres durante el Reino Antiguo (2686-2125 a.C.) la mayor parte de la información proviene de las tumbas y capillas funerarias²⁶. Dentro de estos contextos funerarios o religiosos las fuentes son de tipo iconográfico, en su gran mayoría; pero, también, existe una importante documentación textual en las etiquetas y en las inscripciones que acompañan a las representaciones, en las estelas, en los anales y listas reales, en las denominadas “cartas de muerte”, en un pequeño grupo de *ostraca*, en sus titulaturas, así como en la documentación literaria.

Respecto a los contextos funerarios, cabe señalar que, a diferencia de las mujeres de la realeza que tenían tumba propia, las mujeres de estratos sociales más bajos, incluso de la aristocracia, la compartían generalmente con su marido. En opinión de Fischer²⁷, este hecho otorga a la mujer un papel secundario, lo cual se vería corroborado por el repertorio iconográfico de estas tumbas, donde ellas suelen aparecer en el lado derecho de la mesa de ofrendas²⁸, o si marido y mujer se sitúan en el mismo lado, ella está por detrás de él. Sin embargo, no podemos afirmar que éste sea un patrón generalizado, pues hay excepciones.

Por lo general, es el marido o los hijos los que mandan realizar la tumba, aunque hay casos en los que las mujeres son acreditadas como financiadoras del enterramiento o ajuar del marido, padre u otro familiar (fig. 3). También, en ocasiones, el marido dedica la tumba a su esposa -si bien los apelativos con que la caracteriza son de sumisión y virtuosismo.

²⁶ Las tumbas en Egipto suelen ser familiares, salvo las de la realeza, que pueden ser familiares o individuales.

²⁷ FISCHER, H. G., 2000.

²⁸ El concepto de posición subordinada es establecido por H. Schäffer en su estudio del arte egipcio. Véase: SCHÄFFER, H., 1987.

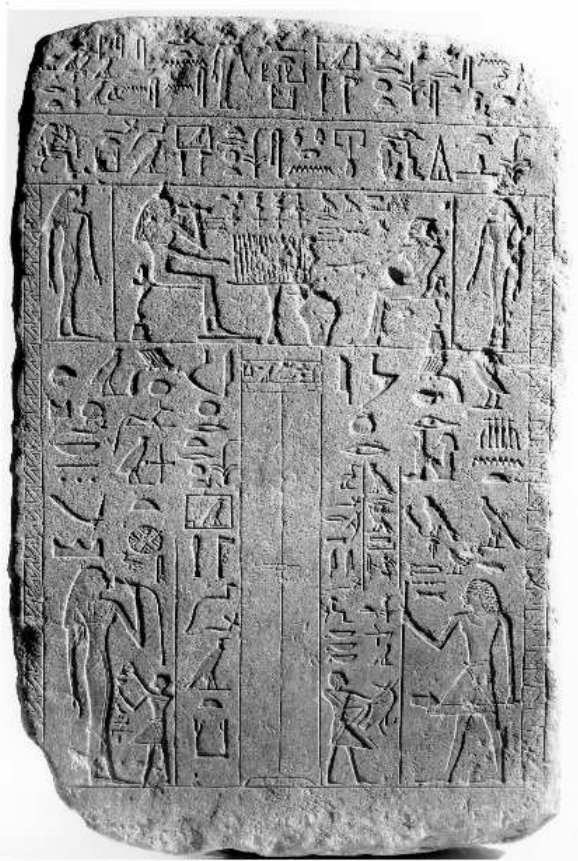


Figura 3.- Estela dedicada por Hat-kau, falsa puerta de la dinastía VI, Abidos. Brooklyn Museum of Art 86.226.29. (Tomada de: FISCHER, H. G., 2000, Frontispiece, p. 3)²⁹.

De igual modo, es bastante común que la madre aparezca representada en la tumba de los/las hijos/as y que la filiación se haga con relación a ella (fig. 4), lo que refleja el importante papel atribuido a la madre y el afecto mantenido hacia ella en el antiguo Egipto.

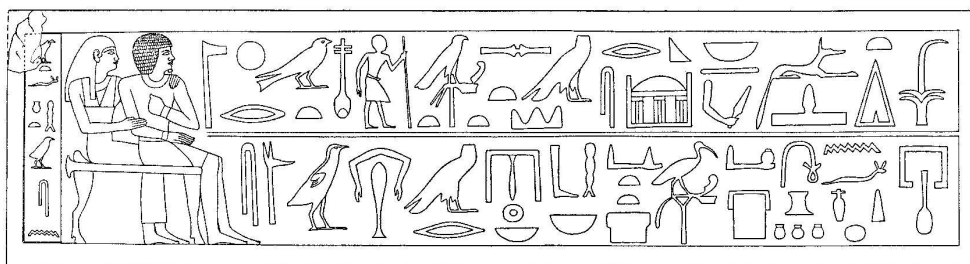


Figura 4.- Madre e hijo. Cementerio real de Gizeh. Reino Antiguo. (Tomada de: FISCHER, H. G., 2000, fig. 2, p. 5)³⁰.

²⁹ En la estela la hija dice dedicar el monumento funerario a sus padres, pero es la madre el centro de la piedad filial, de hecho ella es la que aparece al lado izquierdo de la mesa de ofrendas.

Otro convencionalismo iconográfico entendido como clave de inferioridad de la mujer es el empleo del color rojizo o marrón para la piel de los varones y el amarillo o blanco para las mujeres, infantes o personas mayores. Esta diferencia de tonalidad se ha venido interpretando tradicionalmente como indicio de los efectos solares sobre la piel, lo que implica que el espacio masculino es el exterior y el femenino el interior. Sin embargo, esta cuestión ha sido revisada y discutida recientemente por autores/as como M. A. Eaverly³¹, quien afirma que esa bicromía está vinculada al concepto de dualidad inmerso en el pensamiento egipcio³², y, en consecuencia, a la búsqueda de equilibrio entre dos elementos distintos, el femenino y el masculino, entendidos por los egipcios como opuestos complementarios, cuya unión es necesaria para el mantenimiento del equilibrio cósmico (*maat*).

Asimismo, habría que valorar la cuestión de las dimensiones de las figuras representadas. Fischer observa que, generalmente, las representaciones de mujeres y hombres de esta etapa mantienen una igualdad de altura³³ y que si esa isocefalia se rompe ligeramente, debe entenderse únicamente como mero reflejo de la realidad (dimorfismo sexual), ya que lo habitual es que la estatura masculina sea superior a la femenina. En algunas ocasiones, uno de los dos personajes -femenino o masculino- es representado con una diferencia de altura más significativa, lo cual, según algunas/os investigadores/as, es muestra de la mayor importancia o énfasis que se pretende dar a esa figura en una representación concreta (fig. 5).

³⁰ La mujer siempre aparece protegiendo al marido o a los/as hijos/as. N. Luomala interpreta la posición de la mujer abrazando o rodeando con el brazo al pariente masculino como transmisión de poder y virtud divina.

³¹ EAVERLY, M. A., 2008.

³² Aspecto que comentaremos en el próximo capítulo.

³³ Cuestión que refleja la concepción equitativa del hombre y la mujer en cuanto a importancia.



Figura 5.- Escena ritual del difunto ante la mesa de ofrendas. Figura femenina superior en tamaño a la masculina, aunque la tumba pertenece al varón. Gizeh. Primera mitad de la dinastía V. (Tomada de: FISCHER, H. G., 2000, p. 12, fig. 10).

En el marco de las creencias religiosas en relación con el Más Allá, las mujeres son consideradas iguales a los varones, como puede observarse en el hecho de que sean enterradas al igual que ellos y que se empleen las mismas fórmulas funerarias. En este mismo sentido, hay que valorar la aparición de los denominados *Textos de las Pirámides*³⁴, puesto que su empleo se extiende a las tumbas femeninas de la realeza³⁵ y de la élite.

Desde una perspectiva general, siguiendo a Zhang y Liu³⁶, la elevada consideración otorgada a las mujeres en esta sociedad, sobre todo en los primeros tiempos, se basa en diversas razones, relacionadas con las creencias religioso-mitológicas, con la autonomía económica lograda y las actividades laborales desempeñadas, con el tipo de matrimonio, así como con las leyes egipcias, que protegían y beneficiaban en gran medida a las mujeres.

³⁴ Se trata de una recopilación de textos, sin orden aparente, de creencias religiosas y cosmológicas muy antiguas, que debieron emplearse durante la ceremonia funeraria para ayudar al difunto en su viaje al Más Allá y asegurar su resurrección y vida eterna. Algunos de estos textos aparecen de manera aislada en estelas y mastabas de las dinastías I y II, pero aparecen grabados por vez primera, en su forma completa, en la cámara sepulcral del rey Unas, de la dinastía V (2375-2345 a.C.).

³⁵ El primer ejemplo del que tenemos constancia es el de las reinas, sucesivas, de Pepi II, de la dinastía VI (2278-2184 a. C.).

³⁶ ZHANG, Y.; LIU, H., 2007.

a) Respecto a las **creencias religioso-mitológicas**, dentro de la gran diversidad de divinidades³⁷, la mayoría de los dioses tienen su contrapartida femenina y viceversa; incluso las divinidades primigenias, como Atón o Neith, eran andróginas. Sobre esta cuestión nos centraremos en el capítulo III, pero queremos incidir en la mentalidad dual egipcia, en la que los elementos femenino/masculino eran opuestos y, a la vez, complementarios, lo cual era condición *sine qua non* para que hubiera equilibrio (*Maat*).

b) En segundo lugar, es necesario valorar la **autonomía económica** disfrutada por las egipcias y las **actividades laborales** que desarrollaban. Además de las propiedades que podían poseer y administrar³⁸, podían desempeñar gran diversidad de actividades, dentro y fuera del hogar. Esto demuestra que no eran dependientes de los hombres, sino más bien que en una pareja ambos miembros realizaban una serie de actividades que contribuían al sostén familiar.

En el seno familiar se dedicaban a tejer, cultivar lino, cuidar de los hijos, cocinar, sembrar, recolectar y aventar el trigo y la cebada, fabricar pan, cerveza, elaborar aceites perfumados y ungüentos, entre otras. Fuera, podían administrar sus propiedades, vender productos, dedicarse al sacerdocio, ser músicas, bailarinas y cantantes, matronas, nodrizas, mayordomas y trabajar en el servicio doméstico de una mujer de clase alta o en la administración. Hay ejemplos de una mujer que portaba el título de “Inspectora de los doctores” -dama Peseshet, dinastía IV- y otra que fue juez y visir en la dinastía VI-dama Nebet (suegra de Pepi I-); cargos para cuyo desempeño se requería adquirir el grado de escriba (*sesht/seshet*). Aunque Fischer considera que no hay evidencias de mujeres escribas, Zhang y Liu, al igual que Desroches Noblecourt³⁹, señalan que las mujeres de estatus elevado aprendían a leer y escribir en palacio⁴⁰, al igual que a tocar instrumentos, principalmente el arpa. El hecho de que fueran letradas parece muy probable, ya que era necesario para poder desempeñar cargos

³⁷ E. Hornung sostiene que las múltiples deidades no son más que diversas manifestaciones de una misma. Véase: HORNUNG, E., 1996.

³⁸ “King Userkaf granted a priest Nekonekh a lot of land in the 5th Dynasty. This priest distributed it equally among his wife and sons on condition that they should serve in the temple after his death, and his wife shared the same right and undertook the same duty as his sons” [ZHANG, Y.; LIU, H., 2007, p. 75]. Asimismo, “an account recorded a woman who had been taken care of by a servant. She gave the servant a storeroom to express her gratitude. Her daughter, claiming that she was the right person deserving this property, sued the servant in court, but she failed” [*ibidem*].

³⁹ De hecho, esta autora no duda que ese aprendizaje se hiciera extensible a mujeres de otros estratos sociales si tenían capacidad para ello [DESROCHES NOBLECOURT, CH., 1999].

⁴⁰ A partir del Reino Medio (2055-1650 a.C.) la enseñanza se impartía en una institución denominada el “Kab”.

administrativos para los cuales, según Noblecourt, no había apenas restricciones para las mujeres. A modo de ejemplo la siguiente imagen (fig. 6) de la princesa Idut, del Reino Antiguo, con el equipamiento de escriba a su lado.

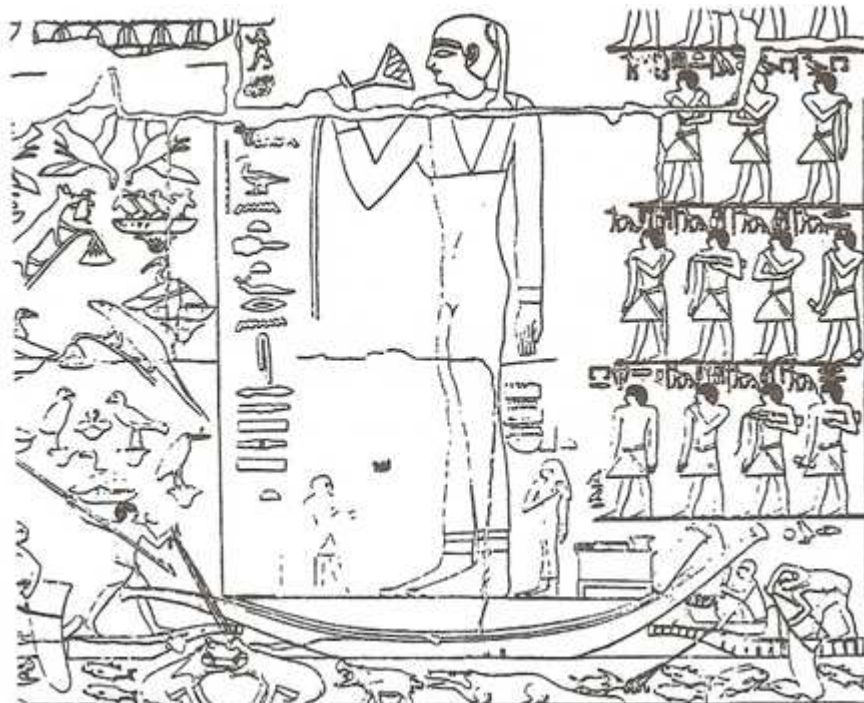


Figura 6.- Princesa Idut, con su material de escriba detrás de ella, sobre la barca. Representación procedente de su capilla funeraria en Saqqara. (Tomada de: DESROCHES NOBLECOURT, CH., 1999, p. 207, fig. 32).

Según Fischer, hay tres actividades en las que participan ambos sexos y son las de tejer, fabricar pan y cerveza. A las anteriores podemos añadir las actividades sacerdotales.

La labor más destacada por diversos autores entre las que realizaban las mujeres es la de tejer⁴¹. La producción textil femenina no sólo servía para el autoconsumo familiar, sino que también suponía una importante fuente de ingresos.

Es notable la presencia de mujeres, al igual que de hombres, intituladas como “Supervisoras de la Casa de los tejedores”; sin embargo, curiosamente, el trabajo de lavandería y el de reparto de tejidos era sólo desempeñado por hombres.

⁴¹ Durante el Reino Nuevo (1550-1069 a.C.) esta actividad también era desempeñada por hombres.

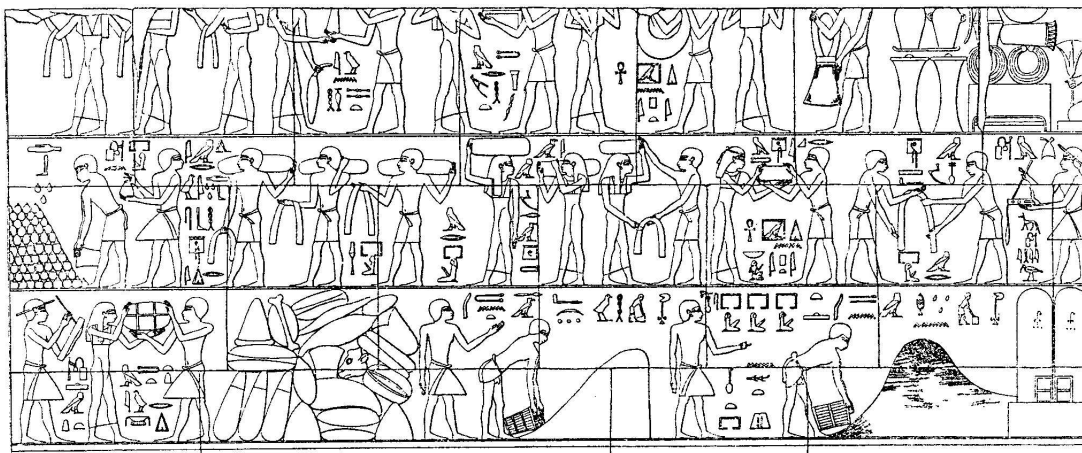


Figura 7.- Mujeres y hombres en elaboración, reparto y venta de tejidos. Gizeh. (Tomada de: FISCHER, H. G., 2000, p. 20, fig. 17).

Otras tareas importantes, desarrolladas en colaboración de ambos sexos, eran las de fabricar pan y cerveza. En cuanto a la primera, la mujer se encargaba de aventar, cribar y moler el grano, hacer la masa (fig. 8) y calentar los moldes para las barras de pan, que posteriormente eran horneadas por los hombres. Respecto a la segunda, existen restos iconográficos que muestran a la mujer filtrando la masa para la elaboración de la cerveza (fig. 9).



Figuras 8-9.- Estatuilla de mujer moliendo cereales encontrada en la Necrópolis de Guiza. Dinastía V. Caliza pintada; Estatuilla de una mujer fabricando cerveza. Mastaba de Meresankh III, dinastía IV. [Tomadas de: <http://www.arqueoegipto.net/articulos/egipto_tematico/cerveza.htm> (acceso 10/06/2010)].

Igualmente, disponemos de representaciones de mujeres vendiendo en los mercados, algunas con sus propios puestos (fig. 10). El sistema de pago se basaba en el trueque, un intercambio comercial aún no monetizado.

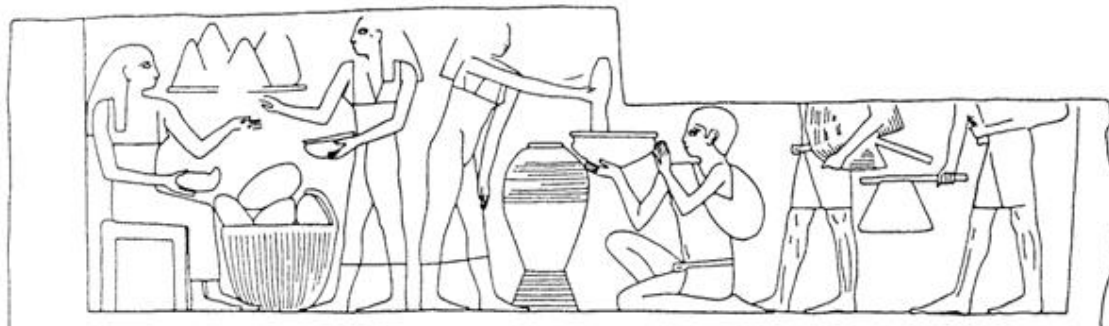


Figura 10.- Mujeres vendiendo y comprando. (Tomada de: FISCHER, H. G., 2000, p. 23, fig. 20).

Sin embargo, para Fischer y Lesko⁴², las actividades más importantes desarrolladas por las mujeres eran los rituales funerarios y del templo. En el santuario, elogiaban a la realeza como *mrt* -“Cantantes del Alto y Bajo Egipto”⁴³ - o servían como *hmt-ntr*⁴⁴ -“Sacerdotisas”- de Hathor y Neith⁴⁵. Ambas diosas tienen cultos en la región menfita, pero Hathor, diosa de gran importancia en la religión egipcia, es adorada especialmente en templos locales, así como dentro del ámbito doméstico⁴⁶, donde es protagonista de los himnos interpretados por bailarinas y arpistas. En Tebas y Dendera las sacerdotisas portan el sistro y el collar *menat*, elementos relacionados con el culto de esta diosa. Además, se conocen casos tempranos en Akhmim de esposa del dios como el de “Esposa de Min”⁴⁷. Igualmente, se han constatado muestras de la participación femenina en las ceremonias de jubileo real en el Templo solar de Niuserre, en Abusir (dinastía V).

Por lo que respecta a los rituales funerarios, las mujeres juegan un papel primordial, por un lado, a modo de percusionistas como personificaciones de Isis y

⁴² FISCHER, H. G., 2000; LESKO, B. S., 2002.

⁴³ Títulos transcritos y traducidos por H. G. Fischer (2000, p. 24).

⁴⁴ Se conoce un sacerdote de la diosa Hathor menfita “Señora del sicomoro”, documentado en la “puerta falsa” de *Tnmw*, tumba G 5233 de Gizah.

⁴⁵ Generalmente estas sacerdotisas eran mujeres de la realeza o de la élite. Sólo muy a finales del Reino Antiguo se observa una introducción masculina en bloque entre los registros del clero hathórico.

⁴⁶ Junto al dios enano Bes y a la diosa hipopótamo Tueris, se asocian a la fertilidad.

⁴⁷ El papel de “Esposa del dios” no adquirirá pleno auge hasta del Reino Nuevo (“Esposa del dios” Amón).

Neftis en su capacidad de milano real⁴⁸, y, por otro, como plañideras (fig. 11), asociadas a la “Casa de la Acacia”⁴⁹, realizan danzas y ofrendas funerarias.



Figura 11.- Grupo de plañideras desempeñando las labores de su oficio. Tumba de Ramose. Dinastía XVIII. [Tomado de: <http://www.arqueoegipto.net/articulos/egipto_tematico/plañideras.htm> (acceso: 12/06/2010)].

De la misma forma, al igual que los hombres, pueden ser “Servidoras del ka”⁵⁰ (*hmwt-k3*), incluso “Supervisoras de los servidores del ka”. Además, hay grupos de mujeres⁵¹ conocidas como *hnr.wt*⁵², y como tales están sujetas a la realización de diversos cultos, incluyendo los funerarios, donde bailan y cantan⁵³. Como en el caso anterior, hay mujeres “Supervisoras de los *hnr*”.

Fischer, hace mención a otros títulos de mujeres que implicaban la adquisición de grandes responsabilidades y de cierto grado de autoridad, como por ejemplo

⁴⁸ Isis, al ir en busca de su hermano y esposo Osiris, tras ser descuartizado y esparcido por Egipto por Seth, toma la forma de milano real.

⁴⁹ Institución vinculada al mundo de ultratumba.

⁵⁰ Como tales se encargan de mantener la provisión de ofrendas en la tumba.

⁵¹ También se constatan evidencias de la pertenencia de hombres a dicho grupo, aplicando el determinativo masculino al concepto (*hnr.w*), como, por ejemplo, en una etiqueta localizada en una tumba de Deir el Gebrawi.

⁵² En los primeros tiempos de la historia egipcia, el concepto *hnr* está relacionado con grupos de músicas/os, pero, al ser traducido por algunos académicos como “harén”, dicho concepto está inmerso en un gran debate. Cf. apartado II. 2.

⁵³ En algunas escenas cotidianas, plasmadas en capillas funerarias, se muestra a estas mujeres cantando y bailando en hogares.

“Inspectora del tesoro”, “Supervisora de los ornamentos”, “Supervisora de los tejidos”, “Supervisora de la cámara de las pelucas”, “Supervisora de las matronas”, “Supervisora de las provisiones”, “Supervisora de los/as bailarines/as”, entre otros. En palabras de Noblecourt “nunca hubo tantas mujeres en la administración como durante el Reino Antiguo”⁵⁴.

c) En cuanto a la **costumbre matrimonial**, Zhang y Liu hacen mención, únicamente, a los contratos matrimoniales, realizados después del matrimonio y sólo por motivos de problemas económicos tras el posible abandono de la mujer por el marido o un divorcio, para asegurar que a la mujer le sean devueltas sus propiedades y a sus descendientes les sea entregada la herencia correspondiente y cierta cuantía de manutención⁵⁵. Sin embargo, como ya se apuntará en el siguiente apartado, por lo general los matrimonios no implicaban la realización de un contrato tal y como los conocemos en nuestros tiempos, por no mencionar que tampoco se celebraba ningún tipo de ceremonia; casarse suponía, simplemente, como apunta Ward⁵⁶, “vivir bajo el mismo techo”. Por tanto, esta argumentación no es del todo convincente.

d) Por último, hacen referencia a las **leyes consuetudinarias**, las cuales, por costumbre en Egipto, no fueron puestas por escrito. Así pues, las evidencias proceden de la documentación perteneciente a casos de pleitos particulares o de la documentación literaria. De forma genérica, lo que se puede entrever es que las mujeres disfrutaban derechos similares a los de los hombres; también podían ser tanto testigos como denunciantes, denunciadas o abogadas en pleitos judiciales. Algunos documentos hacen mención de actuaciones que equivalen a lo que hoy día definimos como “violencia de género”⁵⁷, aunque, de igual forma, existían casos opuestos en los que las mujeres maltrataban a sus maridos.

En resumen, podemos concluir, en base a los trabajos previamente citados, que la mujer egipcia, en comparación con culturas como la griega, disfrutaba de una posición y valoración mucho más elevada. Esta situación ha sido evidente incluso para personajes ajenos al mundo de la Egiptología, como Simone de Beauvoir, quien apuntó que “the circumstance of Egyptian women was very favorable, and the mothers like

⁵⁴ DESROCHES NOBLECOURT, CH., 1999, p. 209.

⁵⁵ En realidad los contratos se realizaban en ambos sentidos, pues en Egipto no se compartían bienes.

⁵⁶ WARD, W. A., 1986.

⁵⁷ Resulta significativo que las propias mujeres fueran a la corte a denunciarlo.

goddesses maintained the prestige as wives. The couple was a religious and a social unit, and men seem to have a league with women”⁵⁸.



Figura 12.- Senedhem y su esposa realizan trabajos agrícolas en los campos de Yaru (mundo de ultratumba). Tumba de Senedhem en Deir el-Medina, Dinastías XIX-XX. [Tomado de: <<http://www.egiptologia.com/mujer-en-el-antiguo-egipto/366-las-mujeres-del-nilo.html?showall=1>> (acceso: 15/06/2010)].

Sin embargo, L. Dickerman⁵⁹ anota que con la llegada de los Ptolomeos al poder (332-30 a.C.) -en concreto bajo el gobierno de Ptolomeo Filopator (221-205 a.C.)- los derechos y libertades disfrutados por las mujeres egipcias en tiempos anteriores desaparecieron en su mayoría, en parte por influencia de las ideas patriarcales griegas, pero, también, a causa de los abusos cometidos por las egipcias en cuanto a la obtención de beneficios por los contratos matrimoniales. No obstante, este último argumento resulta de la tradicional visión androcéntrica de la historiografía, con connotaciones peyorativas hacia las mujeres, y, por tanto, parece muy discutible.

II. 1- LAS EGIPCIAS Y LAS RELACIONES DE PARENTESCO.

Esta cuestión es de las más complejas a tratar, debido a la escasez de fuentes para su estudio, sobre todo, para el Período Predinástico (c. 5000-3000 a.C.) y el Dinástico Temprano (c. 3000-2686 a.C.), y por la falta de claridad que aún presenta la terminología empleada por los egipcios para designar a sus parientes y personas allegadas, ya que los mismos conceptos referentes a los miembros de la familia nuclear

⁵⁸ ZHANG, Y.; LIU, H., 2007, p. 86.

⁵⁹ DICKERMAN, L., 1894.

designaban también a personas cercanas, como a funcionarios pertenecientes a la élite social.

En primer lugar habría que señalar que el desarrollo de los estudios sobre la estructura y funcionamiento de la familia se reducen, prácticamente, a las tres últimas décadas – desde mediados de la década de 1970 a principios de siguiente-. Estos trabajos surgen en relación al avance de la Historia Social y la Historia de las Mentalidades, con la consiguiente proliferación de temas de estudio, y al impacto en la Historia de disciplinas como la Etnografía, la Sociología, la Antropología y la Demografía.

Por lo que se refiere al tema concreto de la familia y las relaciones de parentesco en relación con la mujer en el antiguo Egipto, M. Campagno observa que:

“Kinship relationships constitute a system of social organization based on a cultural interpretation of links between individuals, within the sphere of human reproduction”⁶⁰.

Estas relaciones podrían dividirse en: relaciones matrimoniales, relaciones de descendencia y ascendencia y, por último, relaciones colaterales. Entre los antiguos egipcios, en función de la terminología que empleaban, estas relaciones se diferenciaban entre, por un lado, lazos de la persona con su familia ascendiente y descendiente y, por otro, una red más amplia de parentesco (lazos colaterales).

Así pues, existieron términos concretos para hacer referencia a la esposa (*hmt*), el esposo (*h3y*), la madre (*mwt*), el padre (*jt*), la hija (*s3.t*), el hijo (*s3*), la hermana (*sn.t*) y el hermano (*sn*); pero, para expresar las relaciones consanguíneas lineales –es decir, más allá de la línea principal de padre, madre, hijo/a- o colaterales, se empleaban términos compuestos o descriptivos. Un ejemplo de ello podría ser la ausencia de un término específico para “abuela”, a la que se denomina “madre de la madre”, o para “tía”, que se expresa con la fórmula “hermana de la madre”⁶¹.

⁶⁰ CAMPAGNO, M., 2009, p. 1.

⁶¹ Sucede lo mismo con la versión masculina de estos conceptos.

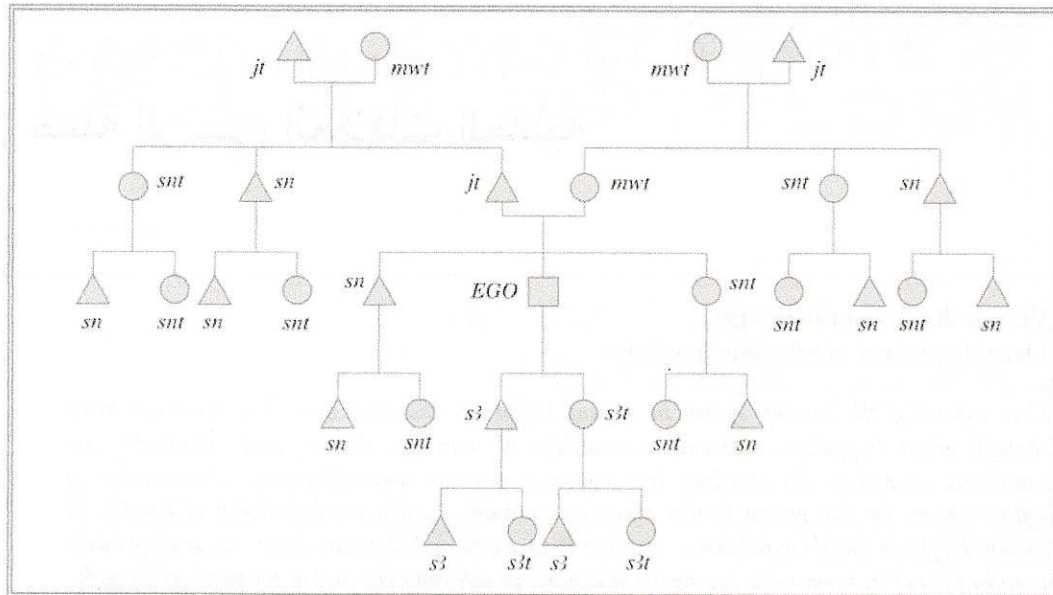


Figura 13.- Diagrama de las relaciones de parentesco del antiguo Egipto. (Tomado de: CAMPAGNO, M., 2009, p. 2, fig. 1).

En línea ascendente, los términos egipcios “madre” (*mwt*) y “padre” (*jt*) no sólo se refieren a los progenitores del individuo principal⁶², sino que también hacen referencia a los abuelos y las abuelas, es decir, la palabra “madre” hace referencia a la abuela y al abuelo materno, y la palabra “padre” al abuelo y abuela paternos (fig. 13); así como a los ancestros familiares⁶³.

En línea descendente, los términos “hija” (*s3.t*) e “hijo” (*s3*), además de estar relacionados con los hijos e hijas de dicha persona, también hacen mención a los nietos (fig. 13) - *s3.t* para los hijos e hijas de la hija de *ego* y *s3* para los del hijo de *ego*-. Troy igualmente asocia su uso a nuera y yerno. Algo que aún complica más la cuestión, es el hecho de que los conceptos *s3/s3.t* se emplearan como título honorífico para ciertas mujeres y hombres de la élite próxima a la realeza durante diversas dinastías, como por ejemplo la IV. Debido a ello se generó el debate, todavía en boga, sobre si el rey se casaba o no con sus hijas directas⁶⁴, aunque, por lo comentado anteriormente en relación a este término, no es factible aún extraer una conclusión definitiva.

⁶² Campagno emplea a este respecto el término antropológico *ego*.

⁶³ Según L. Troy (1986).

⁶⁴ L. Troy duda de si se trataba de una unión física o sólo ideológica (con relación al plano mítico, donde Re se vincula con su ojo, es decir, Hathor, su hija, para una renovación energética), pero no termina de decantarse debido a la complejidad de dicha cuestión [*Ibidem*].

Las líneas colaterales no resultan menos complicadas que las anteriores, sino todo lo contrario, ya que los términos “hermana” (*sn.t*) y “hermano” (*sn*), además de designar, en primer lugar, a los hermanos del personaje central, también hacen mención a los hermanos/hermanas del padre y madre de *ego*⁶⁵, pero también a las primas/primos de *ego* y a sus sobrinas/sobrinos⁶⁶. Asimismo, se usa para denominar a amigos y amigas, parejas amorosas u otras personas relacionadas por un vínculo horizontal con *ego*.

En clara relación con estos dos últimos términos hay que situar cierta controversia respecto a los matrimonios reales entre hermanos⁶⁷. En este sentido, además del gran repertorio de atribuciones que tienen dichos términos -no sólo hermana/o directa/o-, por lo que no se puede afirmar la cuestión anterior, la aportación de N. Luomala⁶⁸ resulta de gran interés, pues afirma que esos matrimonios no implicarían incesto, ya que su unión sería por motivos estrictamente políticos⁶⁹ y las relaciones sexuales las tendrían con consortes⁷⁰. Se trata de un matrimonio ceremonial, y, así, la mujer, tal vez, compartiría con el hombre su virtud mística y divina, adjunta a la herencia real⁷¹.

Tras este breve recorrido por las relaciones de parentesco y la problemática terminología, resulta evidente que la familia nuclear era la célula básica de la sociedad, aunque no excluía otro tipo de relaciones correspondientes a una familia más extensa o, incluso, a otras personas allegadas. De hecho, el afecto y el sentimiento de estrecha unión queda reflejado en el hecho de que se designen como hermanas/os a parientes más lejanos, amistades, parejas, etc. El núcleo básico correspondía al esposo y esposa y a su descendencia, hasta que formaran su propia familia. En cuanto a la residencia, por lo general, esa pareja se asentaba en una nueva ubicación independiente del seno familiar previo -casa de los progenitores-, aunque hubo excepciones durante el Primer Período

⁶⁵ En el mismo sentido que se señaló *supra*, como por ejemplo *sn (n) mwt.f* “hermano de la madre”, es decir, “tío”.

⁶⁶ Cf. fig. 13.

⁶⁷ Bastante escasos a lo largo de la historia del antiguo Egipto.

⁶⁸ LUOMALA, N., 1982.

⁶⁹ Hay que tener en cuenta que para la autora existía un matriarcado y la herencia del poder y del trono tendría lugar de madres a hijas.

⁷⁰ Los/as consortes no se incluirían en la transmisión de propiedades ni de poder.

⁷¹ “Egyptian princesses and Queens could assert their power visibly (...) or elect to function as the ‘power behind the pharaoh.’ In either case, Egyptians knew, as many art historians will not, that the Great Wife made whomever she married into a living king, whether brother or commoner, just as the goddess Isis as Throne Woman gave birth to the living king” [LUOMALA, N., 1982, p. 30].

Intermedio (2160-2055 a.C.)⁷². “In any case, perceptions of the nuclear family probably predominantly reflected the ideals of the elite, who lived in urban settings, rather than those of the rural population, among which various forms of extended families likely prevailed”⁷³.

Las funciones de la familia eran múltiples, según Liu y Zhang⁷⁴, como, por ejemplo, la producción, la reproducción, el consumo, la crianza de los infantes, el cuidado de las personas mayores, medio de inserción del individuo en la sociedad, entre otras muchas.

En suma, siguiendo a Campagno, la importancia de las relaciones de parentesco -y familiares- en cuanto a la organización social, se observa en el Período Predinástico (c. 5300-3000 a.C.) en la organización de las tumbas en los cementerios y en la forma de las casas (paralelismos), pero, también, en Época dinástica, tanto entre los campesinos -en la articulación de las dinámicas sociales-, como entre la élite estatal -para poder integrarse en el Estado. Igualmente, se hace patente en su visión del mundo, tanto en los lazos del rey con los dioses⁷⁵, como en las relaciones entre los propios dioses (Eneada heliopolitana⁷⁶ y triadas de dioses⁷⁷).

Por lo que se refiere al matrimonio, para Ward⁷⁸, es un acto consuetudinario, que conlleva simplemente que la pareja viva bajo el mismo techo, sin ceremonias tal como las conocemos hoy día; pero, para Baines y Malek suponía la elaboración de un contrato matrimonial. Sin embargo, aunque existe un gran número de contratos, el concepto de estos era *jmy.t pr* y equivale a todo acuerdo de transferencia de bienes que una persona llevaba a cabo con otra de su mismo o distinto sexo -especie de contrato notarial-, por lo que, nuevamente, no puede afirmarse que éstos se correspondan a los contratos judiciales propios de nuestros tiempos, pues resultaría anacrónico.

Respecto a la consideración de la existencia de relaciones incestuosas, comentadas *supra*, quedan descartadas, por el momento, las de un padre con su hija por

⁷² Como refleja el énfasis que se puso por preservar la casa paternal.

⁷³ CAMPAGNO, M., 2009, p. 4.

⁷⁴ ZHANG, Y.; LIU, H., 2007.

⁷⁵ Considerado dios en sí mismo y emparentado con los dioses por ser hijo de alguno de éstos.

⁷⁶ El dios andrógino primigenio Atón creó la primera pareja de dioses, Shu (aire) y Tefnut (humedad), los cuales engendraron a la siguiente pareja, Geb(tierra) y Nut (cielo), la cual concibió a cuatro divinidades más, emparentadas entre sí (Osiris-Isis, Seth- Neftis).

⁷⁷ Establecidas en términos de padre-madre-hijo/a.

⁷⁸ WARD, W. A., 1986.

falta de claridad en el conocimiento sobre la terminología egipcia⁷⁹. Lo mismo ocurre con los matrimonios entre hermanos (*sn / sn.t*), ya expuestos previamente.

“Dans la mesure où une organisation sociale est à la fois une réalité et une représentation d’elle-même, ces éléments cristallisent ou trahissent l’idéologie sous-jacente. Tel est le cas du titre de parenté ‘fils royal’: l’impossibilité de distinguer, dans la plupart des cas, les fils biologiques des fils classificatoires ou fictifs, nous montre que la parenté royale est conçue comme un système ouvert, qui peut intégrer des individus d’origines variées”⁸⁰.

No obstante, para M. Campagno las relaciones matrimoniales entre primas/os, hermanastras/os y tíos/sobrinas parecen ser algo más comunes en distintas épocas, aunque dicho autor no descarta las dos variantes anteriores. Por su parte, M. Baud justificaría este tipo de relaciones desde una óptica etnológica, afirmando la tendencia endogámica de los egipcios, particularmente, entre la élite y la realeza. La política matrimonial monárquica incluiría, asimismo, la unión de las hijas reales con altos funcionarios de la “corte”.

El hecho de que hubiera ciertas permisividades en las relaciones no quiere decir que, como bien apunta Campagno, no hubiera prohibiciones, aunque éstas eran cambiantes culturalmente⁸¹. Levi-Strauss sugiere, desde un punto de vista genérico, la posibilidad de la prohibición de matrimonios con la hermana menor -mientras que no habría ninguna restricción con respecto a la mayor-, así como con la madre. Otra aportación destacada en esta línea es la de Fr. Hérítier, quien observa el incesto desde la perspectiva de contacto de caracteres idénticos:

“Outre cet inceste-ci, qualifié de «premier type», elle en isole un second, pour les «consanguins de même sexe (...) qui partagent le même partenaire sexuel»: deux soeurs, une femme et sa fille, deux soeurs et leur mère. L’auteur énonce même la primauté de l’inceste «du second type», puisque l’identité substantielle entre deux soeurs, mise en contact par l’intermédiaire d’un même homme, est bien supérieure à l’identité entre frère et soeur, au moins séparés par la différence des sexes”⁸².

⁷⁹ El término *s3.t* tiene múltiples acepciones y resulta muy complicado averiguar cuál de ellas es la que en las fuentes guarda una relación matrimonial con el rey.

⁸⁰ BAUD, M., 1999, pp. 374-375.

⁸¹ Tal vez entre padres e hijas y de dos hermanas con el mismo compañero.

⁸² BAUD, M., 1999, p. 365.

Por otra parte, se debe subrayar que el matrimonio monógamo⁸³ era la modalidad principal en el antiguo Egipto, aunque gran número de investigadores creen firmemente en la existencia de la poligamia⁸⁴, discutida, a su vez, por otros, como A. Ward⁸⁵ o D. Nord⁸⁶, a la luz de nuevas evidencias. Dicha discusión resulta bastante compleja, sobre todo en lo concerniente a la realeza -alianzas matrimoniales del rey. Sin embargo, parece más probable que las diversas esposas egipcias que tuviera un mismo monarca fueran sucesivas, no coetáneas. En cuanto a los matrimonios con mujeres extranjeras, a modo de alianzas, posiblemente se trataría de uniones meramente políticas, sin tener que llegar a un contacto más íntimo; estas esposas, incluso, podrían vivir en residencias separadas.

El divorcio era libre y ambos miembros de la pareja tenían poder para llevarlo a cabo⁸⁷; y, además, la dote⁸⁸ se le devolvía a la mujer, así como una porción de las propiedades adquiridas durante el matrimonio. En caso de adulterio, ambos sexos eran penalizados. Por lo que se refiere a la herencia, ésta también era libre, y, aunque ser descendiente no aseguraba su adquisición, tanto las hijas como los hijos podían heredar en igualdad de condiciones⁸⁹, tanto de su padre como de su madre, ya que ella poseía sus propias propiedades y riquezas. En caso de que una pareja no tuviera hijos, podían recurrir a la adopción, incluso de la propia pareja⁹⁰. No obstante, hay que anotar que no sólo se legaban las propiedades y riquezas, sino también los oficios, las posiciones político-administrativas e incluso las titulaturas, como en el caso de las reinas y princesas⁹¹.

Debido a la importancia del Más Allá para los antiguos egipcios, el hijo/a que recibiera la herencia estaba obligado a dar sepultura a sus padres, a cuidar de sus tumbas

⁸³ “[M]onogamous marriage and legal equality represent basic Egyptian attitudes regarding the status of women in society” [WARD, W. A., 1986, pp. 60-61].

⁸⁴ Como por ejemplo M. Baud, A. Dodson y D. Hilton y M. Campagno, entre otros.

⁸⁵ “It also shows that the incompatibility of monogamous marriage and legal equality with harems and concubinage is not a modern interpretation, but a fact of ancient Egyptian society” [WARD, W. A., 1986, p. 61].

⁸⁶ NORD, D., 1981.

⁸⁷ En oposición a lo que ocurrió posteriormente dentro de culturas tradicionalmente patriarcales.

⁸⁸ Propiedad exclusiva de la mujer, y que podía administrar libremente.

⁸⁹ WARD, W. A., 1995.

⁹⁰ CAMPAGNO, M., 2009, p. 4.

⁹¹ Cf. apartado V.

y a realizarles los cultos funerarios pertinentes, para asegurarles la vida eterna en el otro mundo⁹².

II.2- MUJERES DE LA FAMILIA REAL.

En la esfera de la realeza, de la cual ya se han señalado diversos aspectos, conviene reseñar que las categorías básicas, halladas en inscripciones⁹³, eran las de esposa (*hmt ns.wt*), madre (*mwt ns.wt*), hija e hijo (*s3.t /s3 ns.wt*), hermana (*sn.t ns.wt*)⁹⁴, y, en algún caso aislado, la de padre (*jt ns.wt*), ya que por lo general la parentela de una persona real se hacía por mención a la madre, no al padre⁹⁵.

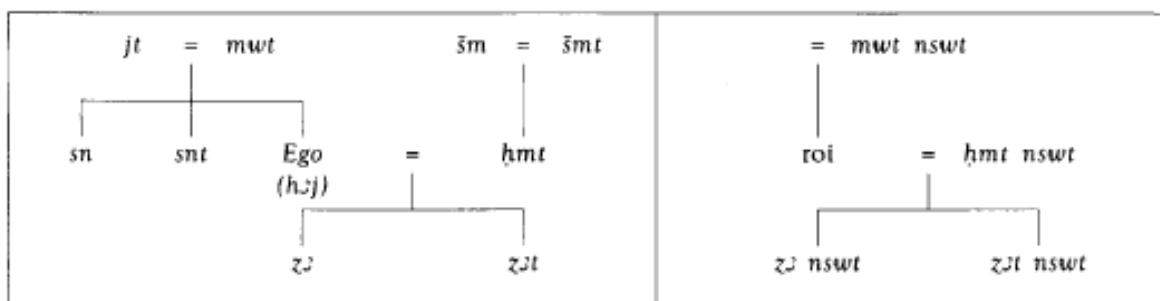


Figura 14.- Términos de parentela privada y real (en relación esta última a *ns.wt*) mencionados en contextos funerarios. (Tomado de: BAUD, M., 1999, p. 152, fig. 17).

A continuación se tratarán exclusivamente los casos femeninos, ya que son los que de momento nos interesan en este estudio.

El título relativo a la madre de la realeza *mwt ns.wt* se empleó desde los inicios del Reino Antiguo (2686-2125 a. C.) hasta finales de la Baja época (664-332 a. C.). Dicho término, en primer lugar, según Dodson y Hilton⁹⁶, hace referencia a la madre del rey⁹⁷ desde que éste comienza a reinar, aunque en casos aislados pudo ser empleado

⁹² El sacerdocio *sem*, relativo al desempeño de ritos funerarios, era llevado a cabo por un hijo o una hija para con sus padres durante seis meses al año.

⁹³ Precedentes en su mayoría de contextos funerarios.

⁹⁴ Según estos autores no existía una categoría correspondiente a hermano del rey (*sn nswt*) por las referencias conservadas.

⁹⁵ Cf. figura 14.

⁹⁶ Seguiremos en este apartado los criterios marcados por DODSON, A.; HILTON, D., 2005.

⁹⁷ Sería más conveniente emplear el concepto de "realeza", pues el término egipcio *ns.wt* es neutro, aunque la mayoría de académicos lo interpreten como "rey".

antes de la ascensión al trono de un descendiente⁹⁸. En Baja época pudo designar, de igual forma, a la madre de la esposa –es decir, la suegra-, pero mediante una formulación descriptiva (por las razones previamente señaladas), como *mwt nswt n hmt nswt (-wrt)*⁹⁹.

En su estudio sobre la familia real, M. Baud diferencia entre el título de *mwt nswt* (“madre de la realeza”) y el de *mwt nswt bjty* (“madre de la realeza del Alto y Bajo Egipto”), puesto que el primero parece ser de uso más común, mientras que el segundo corresponde a casos en los que el/la descendiente sube al trono en condiciones anómalas.

El respeto, el afecto y la consideración hacia las madres eran muy elevados en el Egipto antiguo en todo estrato social, ya que el hecho de que dieran a luz, amamantaran y criaran a sus hijos e hijas era tenido como una deuda por éstos posteriormente. A modo de ejemplo el siguiente texto:

“Double the food your mother gave you,
Support her as she supported you;
She had a heavy load in you,
But she did not abandon you.
When thou where born after several months’ pregnancy,
She was yet yoked to you,
Het breast in your mouth for three years,
As you grew and your excrement disgusted,
She was not disgusted, and not said: what shall I do!
When you were taught to write,
She kept watching over you daily,
With bread and beer in her bag,
When as a youth you take a wife,
And you are settled in your house,
Pay attention to your mother did to you,

⁹⁸ N. Luomala defiende que el trono se sucedía de madres a hijas, ya que concibe un sistema matrilineal de realeza.

⁹⁹ Aunque se han estudiado diversos casos de la dinastía XXVI (664-525 a.C.), entre ellos el de Henttawy, las pruebas son dudosas y equívocas.

Do not give her cause to blame you,
Lest she raise her hands to god,
And he can hear her cries”¹⁰⁰.

El hecho de que en la ideología y visión del mundo de los antiguos egipcios la vida (*nkh*) tuviera una gran importancia tanto en la tierra como en el Más Allá, probablemente contribuyó a reforzar la alta valoración de la madre, como dadora y creadora de vida.

En cuanto a la importancia de la lactancia, además de que médicamente contribuía a reforzar las defensas de los bebés contra posibles enfermedades, el motivo iconográfico de la madre¹⁰¹ amamantando al hijo (rey¹⁰²) es representado en el ámbito real como icono de renovación de los poderes divinos del personaje reinante. Una muestra de ello son las siguientes imágenes (figs. 15-16):



Figura 15.- Princesa Sebeknajt (Reino Medio, Dinastía XIII, 1773- pasado 1650 a.C.) amamantando a su hijo. Brooklyn Museum, 43.137. [Tomada de: <<http://www.egiptologia.com/medicina/354-la-lactancia-necesidad-humana-y-divina.html?start=1>> (acceso: 12/06/2010)].

¹⁰⁰ LICHTHEIM, M., 1980, p.173.

¹⁰¹ Esta iconografía abarca desde las diosas (Hathor, Isis), a las mujeres de la realeza o del común de la sociedad.

¹⁰² También puede tratarse de la reina en algunos casos como el de Hatshepsut, de la dinastía XVIII.



Figura 16.- Isis *lactans*. Bronce de época ptolemaica. Museo del Louvre. [Tomada de: <<http://lacomunidad.elpais.com/piramides/posts>> (acceso: 12/06/2010)].

La importancia de la madre se hace patente en su presencia constante en la iconografía parietal de las tumbas del Reino Antiguo (2686-2125 a.C.), apareciendo junto al difunto/difunta. Además, como ya se anotó previamente, la parentela se hace con referencia a ella, no al padre. Asimismo, muchas madres tenían su propio monumento funerario (Merneith-de la dinastía I-, Hetepheres I, Hetepheres II, Khentkaus I y II- de las dinastías IV y V-, etc.).

El título *sn.t ns.wt* (“hermana de la realeza”) no es demasiado común, se pueden localizar algunos casos aislados durante el Reino Medio (2055-1650 a.C.), pero es a partir del Reino Nuevo (1550-1069 a.C.) cuando se generaliza su uso en la titulación de las mujeres de la nobleza. Durante los primeros tiempos de la dinastía XVIII las esposas reales son intituladas como *sn.t ns.wt*¹⁰³; en el reinado de Tutmosidas (dinastía XVIII) se emplea como equivalente a esposa, pero, posteriormente, decae su uso, terminando por ser empleado en la fórmula *sn.t-hmt nsw/s3 R'*, es decir, como hermana-esposa, durante la Baja época (664-332 a.C.) y el Período ptolemaico (332-30 a.C.).

¹⁰³ Como ya se señaló anteriormente, esto no prueba que fueran hermanas de sangre, ya que dicho término también se empieza a emplear en esta época, por influencia semítica, para designar a amores.

Por lo que respecta al título *hmt ns.wt* (“esposa de la realeza”), éste se documenta por vez primera, al igual que *mwt ns.wt*, en el Reino Antiguo (2686-2125 a. C.), en relación a Nymaathap -madre de Djoser, dinastía III-. Su uso se prolonga hasta el Periodo ptolemaico (332-30 a.C.), uniéndose en los períodos finales a *sn.t*, como se explicó en el caso previo. Durante la dinastía XIII se establece una demarcación específica, *hmt ns.wt wrt* (“Gran esposa real”), cuyo uso se asienta al principio de la dinastía XVIII. A lo largo del Tercer Período Intermedio (1069-664 a.C.) se clarifica en mayor medida mediante *hmt ns.wt wrt tpt n hm.f* (“La primera Gran esposa de su majestad”¹⁰⁴).

Esta titulación (*hmt ns.wt*) presenta grandes controversias, pues, debido a la extendida creencia de que el monarca poseía multitud de esposas, se desconoce si la titulación era general a “todas las esposas” o si había distinciones. Dodson y Hilton proponen que este título sólo correspondía a las esposas que desempeñaran cargos oficiales, y el resto serían designadas, tal vez, por “amante” o “concubina”, aunque serían etiquetas que no reflejarían de manera fidedigna la realidad de la casa real. No obstante, lo más probable es que cada monarca sólo tuviera una esposa, como afirma Ward, y sería la que recibiría dicho título¹⁰⁵.

Dichos autores también encuentran problemática la ausencia de un título que se refiera a “esposa gobernante” o “reina” -como actualmente-, sin embargo, habría que recalcar que tampoco lo hay para rey, puesto que el término es neutro, “realeza” (*ns.wt*).

Esta idea de mujer gobernante se refleja en la titulación que acompañaba a dicho término. Desde finales de la dinastía III se generaliza el empleo de “Grande de cetro” (*wr.t hts*), convirtiéndose en una designación clave de la reina. Cae en desuso durante el Reino Medio, pero se retoma en Época saíta.

Otros títulos a recalcar durante el Reino Antiguo¹⁰⁶ son los de *m33t Hr Sth* (“La que ve a Horus y Seth”), *tjs.t Hr* (“Compañera de Horus”), *sm3.t nbty* (“La que reúne a las Dos Señoras”) y *ht Hr* (“Seguidora de Horus”). La titulación de las esposas reales

¹⁰⁴ Aunque tradicionalmente se interpreta de dicha manera, curiosamente, de forma literal pone “Gran esposa de la realeza, a la cabeza de su persona”.

¹⁰⁵ A partir de la dinastía XVIII aparecen las esposas extranjeras, a causa de alianzas matrimoniales, pero esta cuestión ya ha sido comentada con anterioridad.

¹⁰⁶ Transcripciones extraídas de: DODSON, A.; HILTON, D., 2005.

experimenta diversos cambios durante el Reino Medio¹⁰⁷ (2055-1650 a.C.) y el Nuevo¹⁰⁸ (1550-1069 a.C.). Algunos de estos títulos perduran hasta la Época ptolemaica (332-30 a.C.) y otros se añaden -como *hk3.t* “Gobernante (femenina)”- o se eliminan.

La reina como equivalente al rey responde a diversos conceptos teóricos que fluyen por la ideología que sostiene a la monarquía egipcia, pero esta cuestión, desarrollada en gran medida por L. Troy, se retomará en profundidad más adelante.

El último título a reseñar es el de *s3.t ns.wt* (“hija de la realeza”). Su uso claro comienza, igualmente, durante el reinado de Djoser (dinastía III), con Hetepherneby e Intkaes; incluso se emplea una forma más extensa, *s3.t ns.wt nt ht.f* “hija de la realeza, de su cuerpo” -del padre o de la madre-, lo cual deja entrever cierta jerarquía en el rango. A lo largo de la dinastía IV se añade la especificación de *sms.t* “la mayor”, otra indicación de estatus según L. Troy. En ciertas ocasiones, *s3.t ns.wt* se concedió, también, con carácter honorario a algunas nietas reales, como a Meresankh III, nieta de Keops (dinastía IV). A finales de la dinastía XVIII la hija es elevada a “esposa real” (*hmt ns.wt*) en relación al padre, pero aún se desconocen las implicaciones de esa doble intitulación¹⁰⁹.

Las hijas reales poseían diversos privilegios, entre los cuales cabe destacar el poseer tumba propia (durante el Reino Antiguo) y su propio séquito (al igual que las reinas), formado por mujeres, hombres y enanos/as¹¹⁰; y heredar de sus madres determinados títulos y cargos. La titulación de las hijas reales puede dividirse en dos tipologías, según M. Baud, titulación propia de la corte real y titulación religiosa correspondiente a funciones sacerdotales. De la primera tipología son: *rht ns.wt* (“Conocida de la realeza”¹¹¹), y *hkrt ns.wt* (“Adorno real”); y, de la segunda, *hm.t ntr* (“Sacerdotisa”).

¹⁰⁷ Se añaden: *jry.t-p't* “Una que pertenece a la élite” y *hnm.t nfr-hdt* “Unida con la Corona Blanca”. La corona blanca es la que pertenece al Alto Egipto y su protectora es la diosa Nekhbet, representada por una buitre, mientras que la roja es la correspondiente al Bajo Egipto y su protectora es la diosa cobra Uadjet. En palabras de Dodson y Hilton: “la Corona Blanca podría significar el aspecto eterno de la realeza egipcia, y la Roja, sus manifestaciones terrenales” [DODSON, A.; HILTON, D.2005, p. 28].

¹⁰⁸ Se incorporan: *hnw.t t3wy* “Señora de las Dos Tierras” y *hnw.t Sm'w T3- mhw* “Señora del Alto y Bajo Egipto”, entre otros muchos.

¹⁰⁹ Asimismo, se conocen ejemplos previos, de la dinastía IV, como Meresankh III. En este caso se trata de una acumulación de titulaturas, es decir, hija del príncipe Kawab (hijo de Keops) y esposa de Kefrén (personajes sucesivos).

¹¹⁰ No debe entenderse que los enanos servían como juglares como en la Edad Media europea, sino como parte del servicio doméstico, pues no había discriminación alguna.

¹¹¹ Título que guarda relación con mujeres de cierto status social.

En relación al último título, habría que señalar que sus funciones sacerdotales se relacionaban o bien con divinidades como las diosas Hathor y Neith o los dioses Horus, Seth, Thoth, Bapef, Tjazepef; o bien con el desempeño de rituales funerarios en relación a sus progenitores.

Estas mujeres están sujetas, por su rango, a las políticas matrimoniales propias de la monarquía, o con miembros de la familia o con altos funcionarios¹¹².

Una posible conclusión a esta titulación de parentesco femenino podría ser la siguiente:

“The distribution of kinship designations in the titulary of the royal women reiterates the pattern of generational dualism [madre-hija], and the role of the feminine prototype as the medium of regeneration”¹¹³.

Mención aparte merece la institución del harén¹¹⁴, cuya interpretación está resultando tan problemática en los últimos tiempos, a causa de nuevos estudios y aportaciones. En el *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española*, la definición de “harén” es:

“(Del fr. harem, y del ár. clás. *ḥarīm*, mujeres, literalmente, 'lo vedado'). Departamento de las casas de los musulmanes en que viven las mujeres” o “entre los musulmanes, conjunto de todas las mujeres que viven bajo la dependencia de un jefe de familia”¹¹⁵.

Por su parte, Dodson y Hilton señalan que “a diferencia del significado que tenía la palabra harén en el mundo otomano, no se trataba de un cuerpo cerrado, sino más bien de una institución que se ocupaba de los asuntos de la familia real- una comunidad de mujeres y niños que podía funcionar como una unidad separada del palacio real”¹¹⁶.

Desde la perspectiva de L. Troy, todas las mujeres de la familia real representaban un colectivo que convivía en numerosas residencias independientes y que debió tener un sistema de jerarquización propio para determinar su rango, su proximidad a los favores del rey o su grado de participación en rituales religiosos.

¹¹² Táctica que eleva el status de los funcionarios y permite a la realeza contar con su fidelidad.

¹¹³ TROY, L., 1986, p. 102.

¹¹⁴ Conocida primero como *jpt ns.wt* y, posteriormente, como *hnrt*, traducida tradicionalmente por la palabra turca “harim”, en español “harén”.

¹¹⁵ Tomado de: <http://buscon.rae.es/draeI/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=harén> (acceso: 14/06/2010).

¹¹⁶ DODSON, A.; HILTON, D., 2005, p. 37.

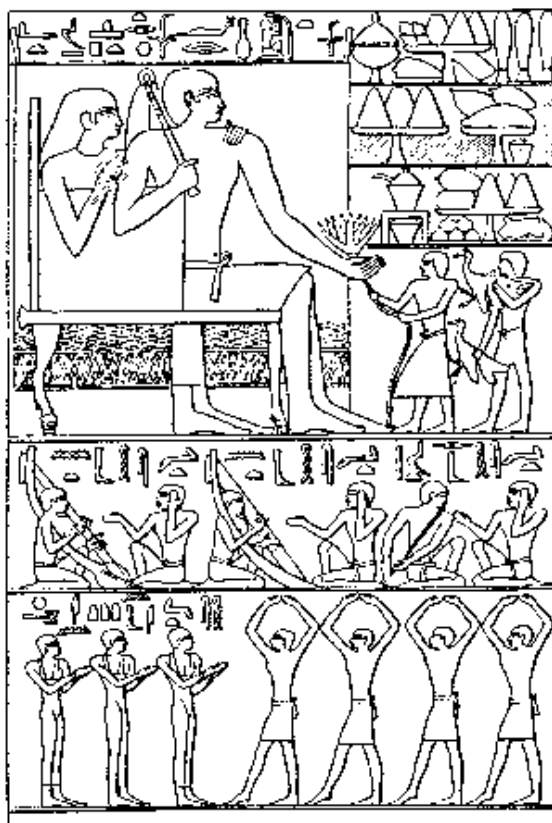
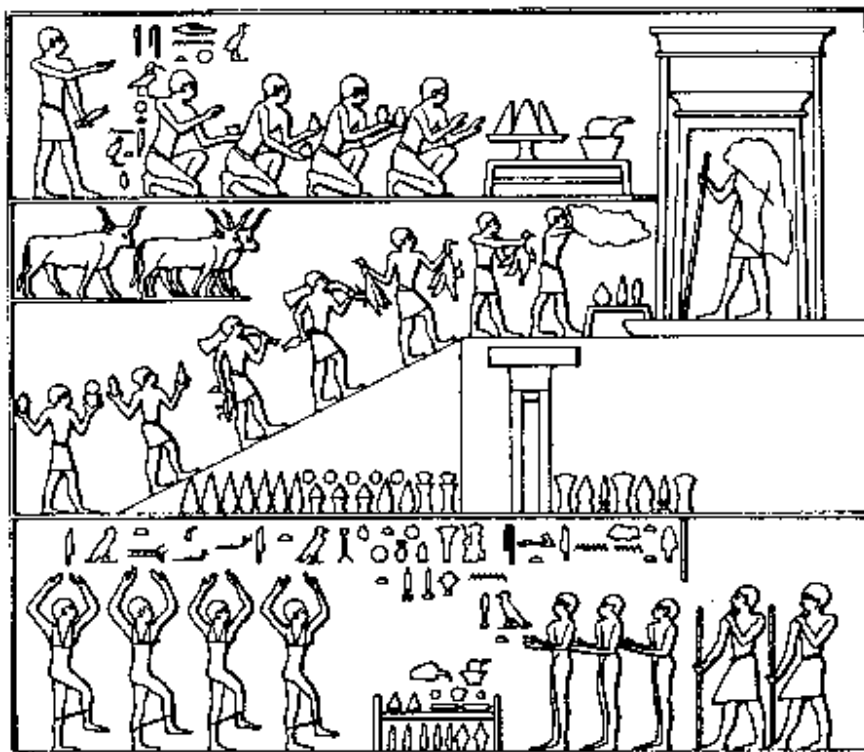
Según esta autora, aunque los principios organizativos debían tener relación al estatus de cuna de la mujer, por lo general el principio que funcionaba era la “antigüedad”.

No obstante, lo problemático del concepto tiene que ver con el hecho de si el harén estaba formado por esposas y concubinas del rey o por otras personas no necesariamente emparentadas o relacionadas sexualmente con el monarca. En este sentido, S. Melville, en su estudio de las mujeres neo-asirias, señala que habría que evitar la imagen popular referente a la concubina, la cual resulta anacrónica, puesto que “concubines in Assyrian palaces represented a variety of individual circumstances and relationships, including aging women who had lived with the previous king, women related to the king but without another male protector (aunts or wid-owed sisters-in-law, for example), women from the household of a defeated king, women who belonged to the entourage of some foreign princess sent to Assyria for diplomatic marriage, foreign hostages and their companions, and women who were sent to live at the palace by their families in hopes of achieving advancement”¹¹⁷.

De hecho, resulta significativo el hecho de que la palabra empleada en el Reino Antiguo y Medio, *hnr*, se refería a un grupo de músicos/as (figs. 17-18). Además, en multitud de representaciones se muestra el *hnr* o como institución relacionada con la realización de funciones religiosas¹¹⁸ o donde se elaboraban productos como tejidos o donde se criaba a los hijos de la realeza. La existencia de títulos como *hkr.t ns.wt* (“Adorno real”), no significa que estas mujeres fueran concubinas, ya que parece más acertado que, por su extensa ostentación, hiciera referencia a mujeres muy valoradas y pertenecientes a la casa real.

¹¹⁷ MELVILLE, S. C., 2004, p. 40.

¹¹⁸ “The harem, as an organized group dedicated to worship of the gods, reflects the prototype as a generational duality, a duality which has its reference in the sequence of transformation of the eye as a medium of renewal” [TROY, L., 1986., p. 91].



Figuras 17-18.- Tumba de Debeheni en Gizeh, construida durante el reinado de Mikerinos (dinastía IV); Tumba de Nefer en Gizeh (dinastía V). [Tomadas de: <http://egyptologist.org/discus/messages/41/8618.html?1059135109> (14/06/2010)].

III- DUALIDAD EN EL MUNDO EGIPCIO.

El término dualidad se refiere a una manera de pensar cuyo desarrollo lineal está marcado por la yuxtaposición de realidades complementarias o conceptualmente opuestas, dentro de una relación estática o dinámica, que explica y justifica el funcionamiento del mundo¹¹⁹. Como observa Perez-Accino, esa conceptualización y categorización de realidades mutuamente excluyentes tiene una serie de consecuencias, que son “las ideas de tiempo, ritmo y causalidad”¹²⁰. Así pues, se concibe que lo que ocurre en un momento determinado no puede darse a la vez en otro, por lo que los tiempos son consecutivos y excluyentes. Igualmente, esa concepción del tiempo responde a un ritmo constante de percepción, y la causalidad es la que enlaza dichos sucesos.

El lenguaje, por su parte, también tiene un carácter dual, ya que se basa en la palabra (*logos*) y en la no-palabra, es decir, el silencio. A pesar de que el término “dualidad” no está atestiguada en la lengua egipcia, si se observa que, gramaticalmente, conciben como número de los sustantivos el singular, el plural y el dual¹²¹.

En la mentalidad egipcia y en su concepción del mundo la dualidad constituía un elemento básico, puesto que la existencia de dos elementos opuestos pero unidos en cierto sentido originaba el equilibrio, el orden, el *maat*. Por tanto, “la sola mención de naturaleza dual de algo evoca inmediatamente la idea de lo completo”¹²². En este sentido, H. Frankfort¹²³ propuso en su día un origen camítico para el carácter dual del pensamiento egipcio.

La convicción de que cada ser está compuesto por dos elementos opuestos es resultado de la observación de las antítesis presentes en los fenómenos naturales¹²⁴, en la naturaleza humana, así como en la geografía; y se refleja, de igual forma, en la religión, la política y las manifestaciones artísticas. L. Troy afirma que “man’s orientation in the universe consists of his perception of his relationship to a series of

¹¹⁹ Cf. SEVARJEAN, F., 2008.

¹²⁰ PEREZ-ACCINO, C; PEREZ-ACCINO, J. R., 2007, p. 24.

¹²¹ Para el número en la gramática egipcia véase: DE BUCK, A., 1952.

¹²² PEREZ-ACCINO, C; PEREZ-ACCINO, J. R., 2007, p.27.

¹²³ FRANKFORT, H., 1948.

¹²⁴ Con la intención de expresar la convivencia de opuestos, los egipcios miran hacia el mundo natural y crean un código simbólico que, dentro del mito, reitera de forma continua la interacción de opuestos como origen del proceso creativo.

oppositions. Up and down, right and left, the simultaneous presence of life and death in the cosmos, the disappearance and return of the sun (...)”¹²⁵.

Desde una perspectiva geográfica (fig. 20), Egipto está dividido en dos zonas, norte-sur¹²⁶, definidas como Bajo y Alto Egipto, cuyas coronas, simbología y divinidades protectoras eran distintas¹²⁷; pero se encontraban unificadas bajo una misma entidad política -la realeza-, que, según la hipótesis que defendemos en este trabajo, pudo consistir, del mismo modo, en otra dualidad, compuesta por un elemento femenino y otro masculino, es decir, reina y rey¹²⁸.

Esto mismo puede observarse en los títulos reales de *nb/nb.t t3wy* (“Señor/Señora de las dos tierras”) y *ns.wt bjty* (“Realeza del Alto y Bajo Egipto”), así como en la expresión *sm3 t3wy*¹²⁹ (“Unión de las dos tierras” o “el que une las dos tierras”) presente, tanto en la titulación como en la iconografía real¹³⁰, en paredes de tumbas y templos, en el propio trono o en bases de esculturas o en barcas rituales. La imagen que representa este concepto consta de dos figuras de la fertilidad relacionadas con el Nilo, que atan las flores respectivas del Alto (loto) y Bajo (papiro) Egipto y, en el centro, se ubica el cartucho con el nombre o principales nombres reales (fig. 19).

¹²⁵ TROY, L., 1986, p. 7.

¹²⁶ Por contacto de comunidades vecinas.

¹²⁷ El Bajo Egipto correspondía a la zona norte del país, desde el mar Mediterráneo hasta Dahshur, abarcando la fértil región del Delta del Nilo. Su denominación *Ta-Mehu* significa “tierra del papiro”, planta que constituyó su principal icono; además, estaba representado por la corona roja y también por el áspid, símbolo de la diosa Wadjet. El Alto Egipto era la zona meridional del país, desde el sur de la antigua región de Menfis hasta la primera catarata del río Nilo, en Asuán. Durante la época faraónica recibió el nombre de *schmau* «tierra de la cebada». La corona blanca (*Hedyet*), la diosa buitre Nekhbet y la flor blanca de loto son sus símbolos.

¹²⁸ Para más detalles sobre esta cuestión véase: Capítulo IV. 3.

¹²⁹ También existe *Sm3.t t3wy* “La que une las dos tierras”.

¹³⁰ El primer año que un y una monarca ascienden al trono es concebido como “el año de la unificación de las dos tierras” (repetición simbólica), puesto que la legitimidad de cada monarca se fundamenta en que mantenga la unidad estatal que crearon sus antepasados (Menes), c. 3100 a.C. Cada aniversario de ascenso al trono es celebrado por medio del “Festival *Sed*”, aunque el que tiene más importancia es el trigésimo.

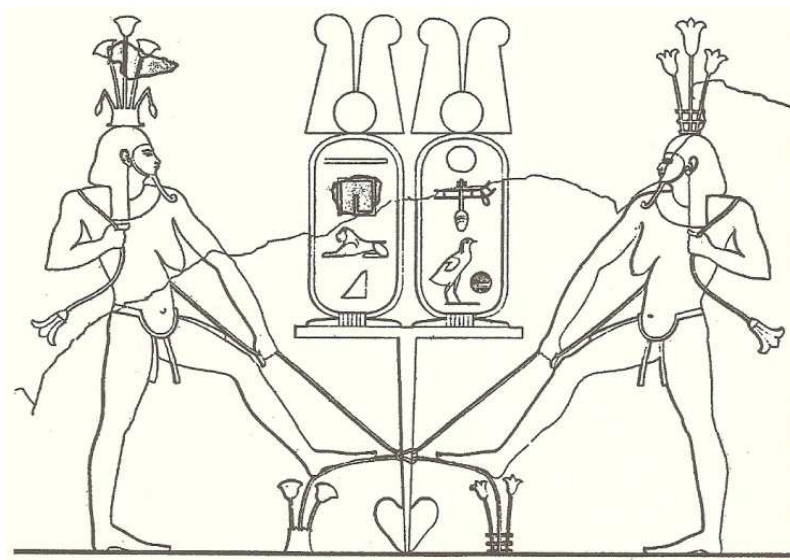


Figura 19.- Representación del *sm3 t3wy* y, en el centro, los cartuchos con los dos principales nombres reales del rey Taharqa, dinastía XXV. Relieve en una barca en el templo de Gebel Barkal. (Tomado de: MYSLIWIEC, K. 2000, p. 8, fig. 4).

Las referencias cardinales este y oeste establecen otra dualidad, delimitada naturalmente por hitos geográficos, como puedan ser las montañas, las cuales separan la llanura fértil del desierto¹³¹, áreas que se caracterizan como elementos opuestos, una supone vida, orden y civilización, y la otra muerte, caos y barbarie.

A estas divisiones norte-sur, este-oeste, habría que sumar dos vectores naturales que las relacionan y que conforman, al entrecruzarse, una composición cuadrangular de los espacios. Estos son el curso del río Nilo de sur a norte y el transcurso del sol de este a oeste.

El funcionamiento de estos vectores deriva en la concepción egipcia del tiempo, al aunar en su naturaleza “tanto la idea de linealidad temporal como la de ciclicidad”¹³². El Nilo fluye siempre en la misma dirección –linealidad-, pero se desborda una vez al año –ciclicidad-. Asimismo, el avance del sol es constante, sin detenciones –linealidad-, pero su curso es cíclico, apareciendo cada día por el este y ocultándose por el oeste.

En relación a esta cuestión, encontramos los conceptos de *dt* y *nhh*, ambos referentes a la idea de “eternidad”, aunque uno emplea el determinativo de las riberas del Nilo y el otro el disco solar. W. Westendorf, al analizar estas nociones, encuentra

¹³¹ “Ambas tierras se definen por oposición dual. Lo que ocurre en una de ellas se contrapone en fondo y forma a lo que tiene lugar en la otra” [PEREZ-ACCINO, C; PEREZ-ACCINO, J. R., 2007, p. 26].

¹³² *Ibidem*, p. 27.

una diferenciación de género, es decir, *nhh* es gramaticalmente masculina, mientras que *dt* es femenina¹³³. Su relación se basa en la idea de que un elemento –el masculino- es renovado por otro –el femenino-, aunque, en realidad, “the process of renewal consists of mutual revitalization and transformation”¹³⁴.

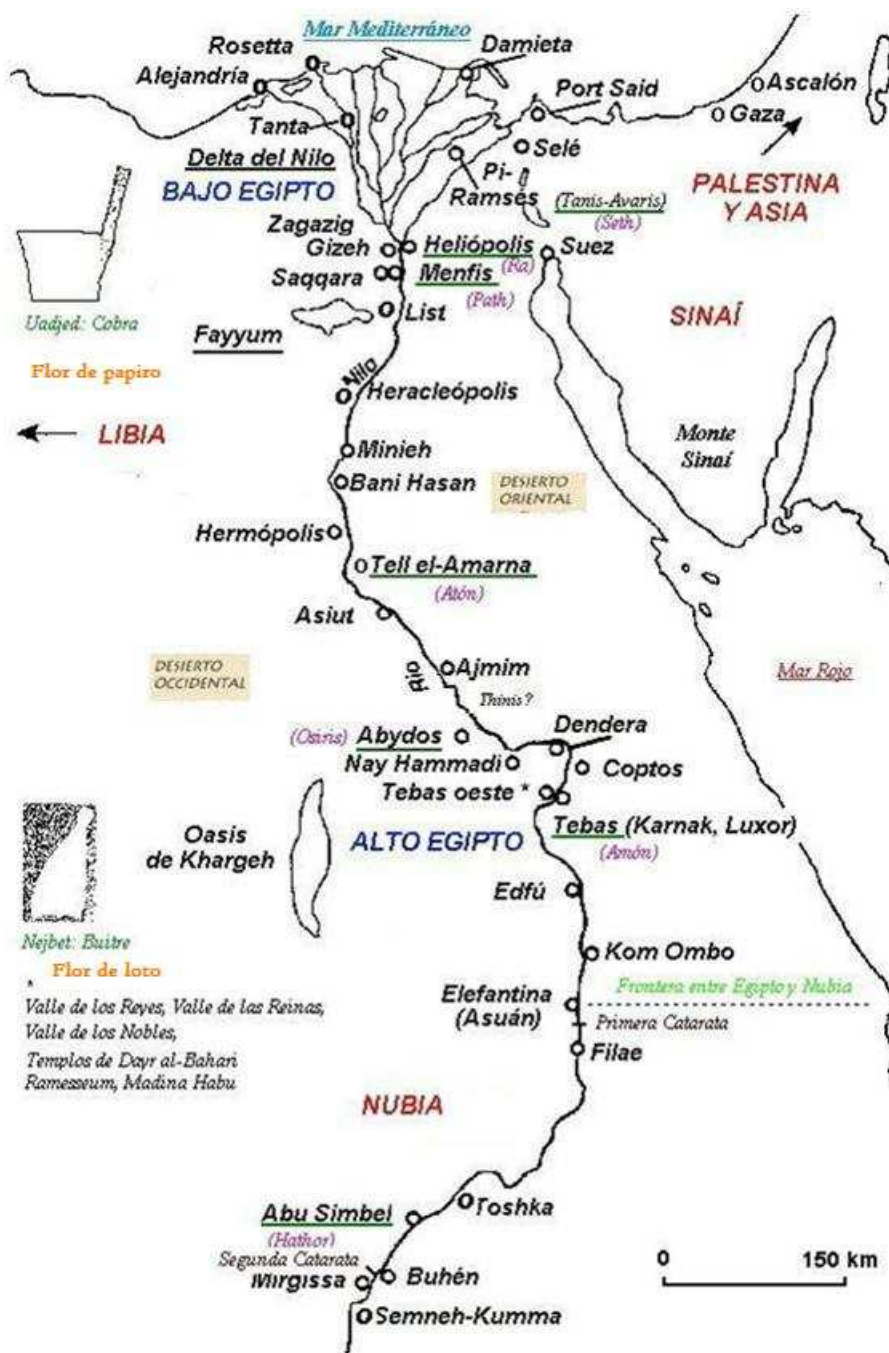


Figura 20.- Mapa de Egipto. [Tomado de: <<http://usuarios.multimania.es/Dorothy2/egipto.html>> (acceso 18/06/2010)].

¹³³ Cf. TROY, L., 1986, p. 8.

¹³⁴ Ibidem., p. 9.

Por otro lado, las instituciones, igualmente, están duplicadas o son nombradas como dobles -por ejemplo “el doble granero”-, ya que el número en la gramática egipcia puede expresarse de tres formas posibles: singular, plural y dual¹³⁵.

En la esfera religiosa, también son manifiestas las dualidades. Por una parte, encontramos el “ka” o doble del difunto, representado por el jeroglífico de unos brazos levantados, y albergado en una escultura que representa al fallecido/a¹³⁶.



Figura 21.- Estatua del ka del rey difunto Auibra Hor (dinastía XIII). [Tomada de: <<http://perso.wanadoo.es/historiaweb/egipto/ka/KA%20DETALLE.jpg>> (acceso: 22/06/2010)].

Además, en vinculación con las creencias religioso-mitológicas, así como por el oeste muere Re y por el este renace, del mismo modo las tumbas y templos funerarios se sitúan en la orilla oeste del Nilo y los santuarios de renovación en el este.

¹³⁵ Véase ref. *supra*.

¹³⁶ La escultura era una forma de conservación de la personalidad física y espiritual del muerto, se trataba de una estatua “animada”. El escultor en el antiguo Egipto era denominado el “vivificador”, y daba vida a la escultura mediante el ritual de “Apertura de la boca”. Otras de las formas de alojamiento eran: la momia, la estela real, la pirámide y el monumento funerario.

Continuando con la cuestión de los templos, cabe mencionar que son concebidos de forma dual y están organizados en torno a un eje axial orientado de este a oeste, de manera que las salas del norte y del sur se corresponden unas a otras, puesto que la combinación de las dos partes suele generar esquemas de carácter simétrico¹³⁷. Asimismo, “the ritual, mythological, and historical scenes carved in raised or sunken relief on the walls of the sacred edifices were subject to this same principle. The concept of symmetry required that the more important scenes in the northern portion have their counterparts in the southern portion (...). Parallelism, symmetry, and antithesis dominate these compositions”¹³⁸.

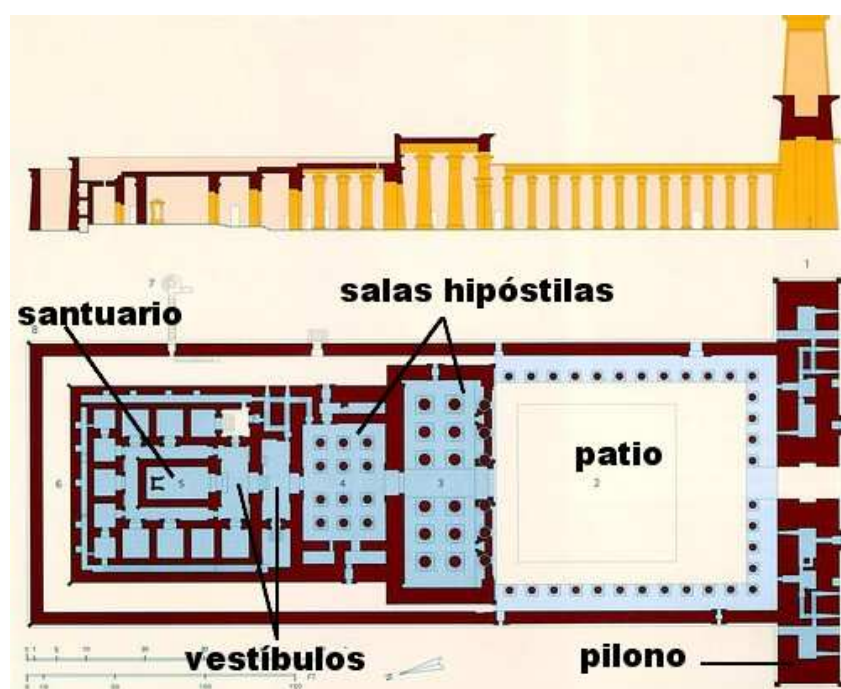


Figura 22.- Planta y sección del templo egipcio con sus partes diferenciadas. [Tomada de: <http://farm4.static.flickr.com/3248/3114632834_8e606a85e0_o.jpg> (acceso: 20/06/2010)].

Por otra parte, las divinidades son concebidas como parejas compuestas por un elemento masculino y otro femenino, ya que, del mismo modo que los antiguos egipcios consideraban la pluralidad como algo no excluyente de la unidad, así entendían la androginia¹³⁹ con relación a la diferencia de sexos. De hecho, los egipcios estructuraban la gran diversidad de aspectos presentes en la existencia humana en un patrón que se

¹³⁷ Habituales en todas las manifestaciones artísticas del Próximo Oriente.

¹³⁸ MYSLIWIEC, K., 2000, p. 2.

¹³⁹ “Androgyny, a state which encompasses both male and female, is often used to express the totality of the life potential as a creative entity” [TROY, L., 1986, p. 13].

desplazaba de la unidad a la dualidad, de ésta a la pluralidad y de ahí, de nuevo, a la unidad. Dicho movimiento se enmarca en la dualidad sexual que tiene su primera manifestación en la deidad andrógina principal (Atón o Neith).

En este sentido, conviene citar la Eneada heliopolitana¹⁴⁰ (figs. 23 y 24). En este mito, Atón surgió de las aguas primordiales (Nun) y, como dios andrógino¹⁴¹, creó a la primera pareja sexuada, Shu (dios del aire) y Tefnut (diosa de la humedad), los cuales, uniéndose, originaron a la siguiente pareja, Geb¹⁴² (dios de la tierra) y Nut (diosa del cielo). A su vez, éstos concibieron a cuatro divinidades emparejadas entre sí de dos formas, por un lado Isis/Osiris y Neftis/Seth como combinación de elementos masculino y femenino, y, por otro, Osiris/Seth e Isis/Neftis como combinación del bien y el mal, de la luz y la oscuridad. De la relación de Isis y Osiris surgió Horus, emparejado con Hathor en el templo de Dendera.

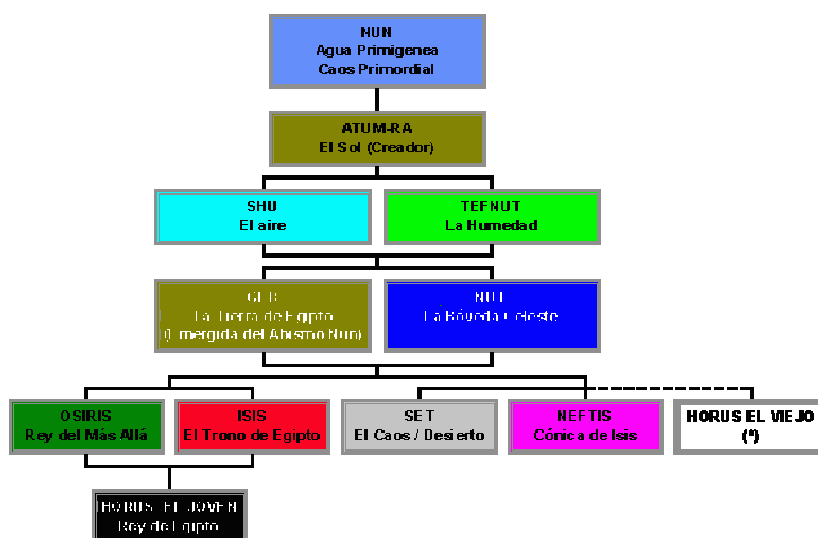


Figura 23.- Esquema de la Eneada heliopolitana [Tomado de: http://www.egiptologia.org/mitologia/eneada/08-leyenda_heliopolis.htm] (acceso: 18/06/2010).

¹⁴⁰ “Myth functions as an explanatory model. It resolves life’s paradoxes found in the relationship of opposites (...). This model is found in the manner in which Egyptian myth expresses the interaction of opposites” [TROY, L., 1986, p. 8].

¹⁴¹ En la versión mitológica de Sais Neith es la divinidad andrógina primigenia y creadora.

¹⁴² Geb y Osiris suponen el elemento pasivo, mientras que Nut e Isis el activo.

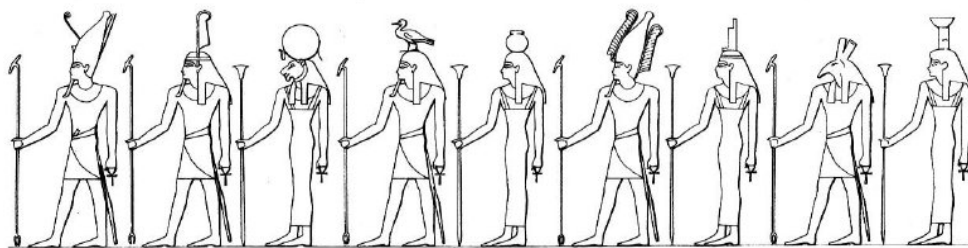


Figura 24.- Representación iconográfica de la Eneada Heliopolitana. [Tomada de: <<http://www.quadernsdigitals.net/egipto/Religion/fotos/713b.jpg>> (acceso: 18/06/2010)].

La cuestión de la androginia es visible también en otras culturas del Lejano Oriente –por ejemplo, el ying y el yang-, en la antigua India o en los celtas europeos; al igual que en el mundo mediterráneo, al cual pertenece Egipto. Así pues, en Mesopotamia hubo, de igual modo, un dios primigenio andrógino y autocreador (*Sin* “el dios luna”). En Grecia, en el *Symposium* de Platón, se alude a que en un principio no había dos sexos, sino tres, es decir, mujer, hombre y la unión de ambos, calificada como androginia. Asimismo, en Labranda, Turquía, hay una escultura de Zeus con pechos femeninos y en Chipre una Afrodita con barba; imágenes interpretadas por los investigadores como muestras de una androginia ideal en la zona este del Mediterráneo, impregnada por la cultura helenística. En el campo de la filosofía, en los primeros tiempos del cristianismo, movimientos como el gnosticismo aluden al dios principal con rasgos andróginos¹⁴³.

El empleo de la androginia como idea central incluso en corrientes filosóficas más allá de la tardoantigüedad y de los comienzos del cristianismo muestra el importante papel que se le atribuía dentro de la terminología metafísica de esas épocas.

En el contexto del pensamiento egipcio abundan los ejemplos de androginia en relación a las divinidades creadoras, como puede verse, además de en el ejemplo antes señalado, en los *Textos de las Pirámides* en su descripción del nacimiento de Shu y Tefnut, en la naturaleza del dios Ptah¹⁴⁴ de la Teología menfita, así como en la formulación de los roles de Ptah y Neith -tanto en las fuentes tempranas como en las más tardías. No obstante, aunque se les considere andróginos, son identificados o como

¹⁴³ “Gnostic sources (...) instead of describing a monistic and masculine God, (...) speak of God as a dyad who embraces both masculine and feminine elements” [PAGELS, E., 1982, p. 74].

¹⁴⁴ Considerado como “Ptah-Nun”, el padre de Atón, y como “Ptah-Naunet”, la madre que le alumbró.

mujer o como hombre. “The symbolism with which the various deities are associated becomes the vehicle whereby their androgynous nature is revealed”¹⁴⁵.

A modo de ejemplo, el dios Nun, el agua primordial, del que surgió la creación y la vida. Esta deidad, aunque es considerada como masculina, al ser la personificación de un estado primitivo, incorpora una contrapartida femenina, Naunet.

El aspecto femenino de Nun se manifiesta en la representación simbólica de su dominio como un círculo con agua dentro (fig. 25), lo que es interpretado como una placenta; relacionando, de este modo, la forma divina de creación con el nacimiento humano.

La variante femenina de este suceso la encarna, principalmente, Neith. Esta diosa, que se analizará en el próximo capítulo, a partir del Reino Nuevo (1550-1069 a.C.) es considerada una divinidad de la creación, y como tal, se la denomina “Madre de las madres y padre de los padres” (en Baja época). Su aspecto masculino resulta evidente al emplearse como determinativo de su nombre, durante la dinastía XVIII, un falo; aunque, ya antes, portaba elementos simbólicos masculinos, como puedan ser sus atributos, el arco y las flechas. Esos elementos masculinos complementan su naturaleza femenina.

Estas dos divinidades emplean el principio de inversión para crear la andrógina que les caracteriza, es decir, el dios creador, descrito como masculino, emplea el simbolismo del útero, así como la diosa creadora, descrita como femenina, incorpora el simbolismo fálico.

¹⁴⁵ TROY, L., 1986, p. 15.

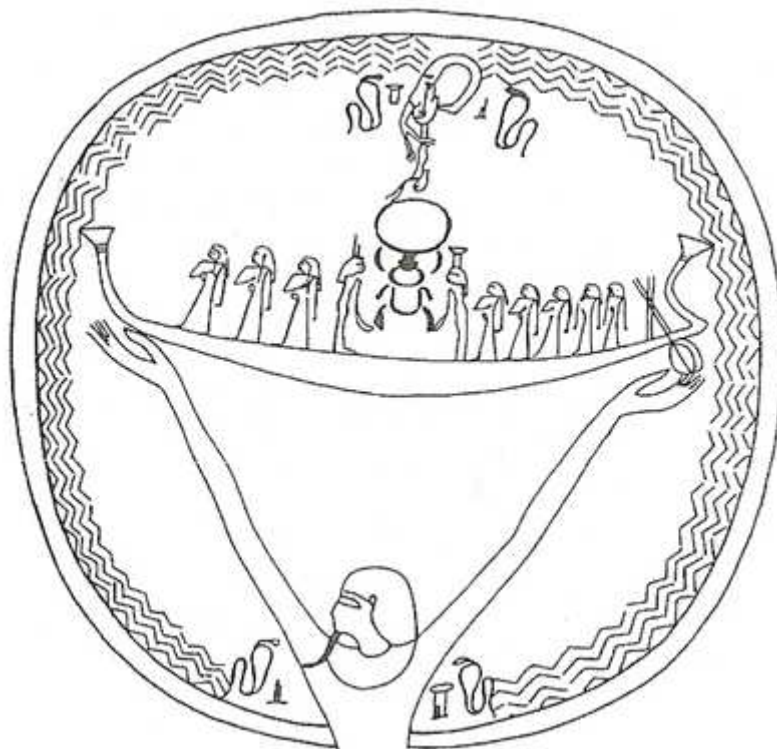


Figura 25.- Nun. (Tomado de: TROY, L., 1986, p. 17, fig. 1).

No obstante, las relaciones binarias expresadas en los mitos egipcios no sólo son complementarias, sino que también resultan correlativas, de forma que una figura es vista como doble de otra. A modo de muestra, la Ogdoada propia de la cosmología hermopolita (fig. 26), donde el vacío primordial se expresa en forma de cuatro dioses - con cabeza de rana- y de sus contrapartidas femeninas -con cabeza de serpiente-, que, como padres y madres, crearon a Re. Sin embargo, en este mito se reflejan dos tipos de oposiciones, por un lado, la unidad y la pluralidad, en cuanto a ocho divinidades creadoras de un dios (Re), y, por otro, el dualismo femenino/masculino, como otra versión de la naturaleza andrógina.

En este sentido, L. Troy sostiene que “the polarity of Egyptian dualism is, in a sense, illusionary as, returning to the proposition that every element mirrors the unity of the creator, one finds that the members of the dualistic pair are both complementary and equivalent”¹⁴⁶, y, por tanto, inseparables el uno del otro.

¹⁴⁶ TROY, L., 1986, p. 11.

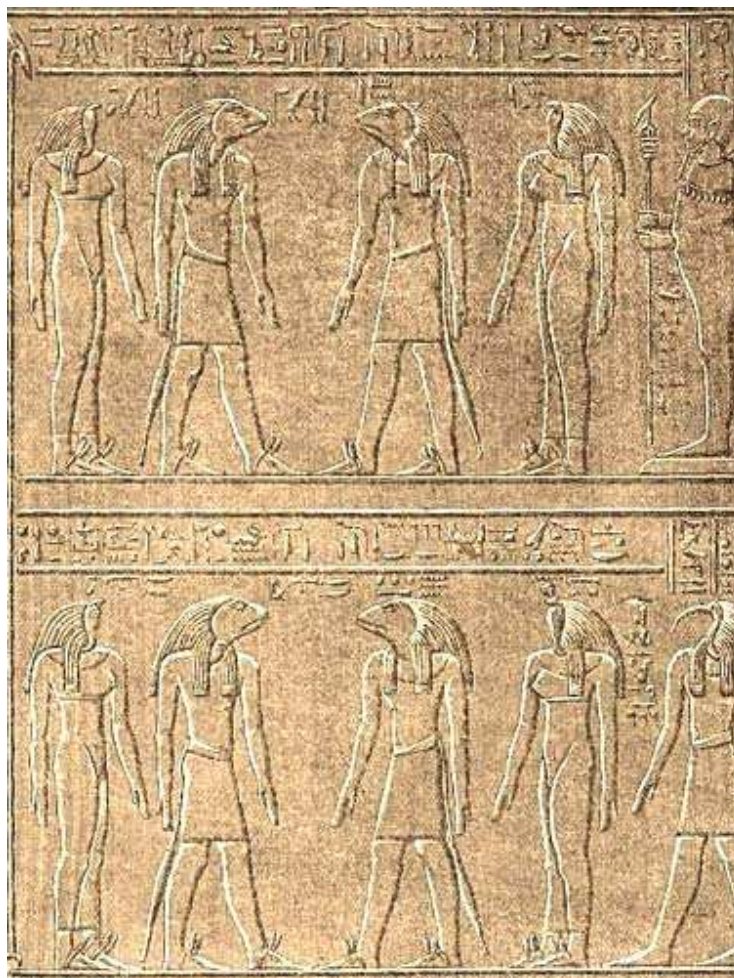


Figura 26.- Ogdoad de Hermópolis. [Tomada de: <http://www.egiptologia.com/images/stories/religion/signos-simbolos/ogdoada.jpg> (acceso:20/06/2010)].

Por otra parte, “the use of male and female reference points with which to formulate the symbolism of opposition has the advantage of relating the macrocosmic level of creation to the microcosmic level where the regeneration of the individual through the process of birth, and the dynamic of resurrection, takes place”¹⁴⁷.

Dicha relación del “macrocosmos” divino con el “microcosmos” humano se refleja, siguiendo a F. A. Hassan¹⁴⁸, en el pensamiento mitológico relacionado con la ideología sobre la realeza sagrada, ya que ésta se fundamenta, igualmente, en términos duales. De un lado, en la oposición de caos y orden, y, de otro, en el contraste y, a la vez, complementariedad de los principios esenciales masculino y femenino.

¹⁴⁷ TROY, L., 1986, p. 9.

¹⁴⁸ HASSAN, F., 1992.

Este autor argumenta que la dualidad femenina/masculina se expresa en el hecho de que la legitimidad del rey se fundamenta en su filiación con la diosa prehistórica en un sentido cósmico más que en un sentido judicial¹⁴⁹. Sin embargo, parece más acertado pensar que esa legitimidad de la monarquía, en relación con la deidad femenina, tenga lugar mediante la complementariedad y necesidad mutua de los elementos masculino y femenino en la forma de rey/reina, en un sentido amplio, es decir, tanto en el plano social, como en el económico, político y religioso, ya que la realeza debía actuar de forma análoga a las divinidades y regirse por las mismas leyes.

¹⁴⁹ Cf. HASSAN, F., 1992, p. 312.

IV- LA REALEZA EN EL REINO ANTIGUO.

Para analizar la concepción y el significado de la realeza en el Reino Antiguo (2686-2125 a.C.) es necesario conocer sus precedentes, es decir, recorrer previamente el camino seguido por los antiguos egipcios hasta el establecimiento de un estado monárquico. F. Petrie y K. Sethe, en sus propuestas iniciales sobre el surgimiento del Estado egipcio, defendieron teorías como la de una “raza dinástica” extranjera que conquistó a los egipcios prehistóricos, o la de las luchas constantes entre nomos independientes. En fechas recientes, M. Campagno¹⁵⁰ realiza una propuesta alternativa sugiriendo que, ante todo, es imprescindible un examen detallado el tipo de sociedad que marcó el telón de fondo de dicho suceso¹⁵¹.

Aunque probablemente existiera ya desde el V milenio a.C. un marco general de similitudes en cuanto a la organización en aldeas, al sistema económico agropecuario, a las prácticas funerarias y a una lengua común de raíz afroasiática, es evidente que desde el principio hubo dos provincias diferenciadas culturalmente, una en el delta y otra en el alto valle del Nilo. La primera, zona rica y fértil, permitió el asentamiento humano y se caracterizó por la “Cultura Maadi-Buto”; mientras que el árido sur estuvo poblado por una sociedad de cazadores que se volvieron semi-sedentarios. La llamada “Cultura Nagada” sobresalió entre las culturas prehistóricas de la zona sur de Egipto y terminó por colonizar la zona norte, sustituyendo la previa cultura del delta¹⁵².

Los restos materiales recuperados de estas culturas permiten establecer claras diferencias. Por ejemplo, los asentamientos del Bajo Egipto, en el delta, “se distinguen de los del Alto Egipto por su cerámica monocroma, en su mayor parte sin decoración, y por la escasez de joyas, escultura y decoración”¹⁵³ especialmente en los ajuares funerarios (figs. 28 y 29).

¹⁵⁰ Véase: CAMPAGNO, M., 2002.

¹⁵¹ “Así, la pregunta inicial podría enunciarse de la siguiente manera: ¿cuál fue el sistema socio-político de la sociedad egipcia pre-estatal? Una pregunta tal, sin embargo, resultaría imposible de responder (...) [pues] el Estado sería el unificador político por excelencia, el demiurgo de un nuevo tipo de sociedad y, con ella, de un espacio único genuinamente egipcio” [CAMPAGNO, M., 2002, p. 149]. Aunque el Estado no surgió del vacío, sino del propio contexto social previo a su aparición.

¹⁵² Tanto la “Cultura Maadi-Buto” como “Nagada” se enmarcan cronológicamente en el Período predinástico (c. 5300- 3000 a.C.).

¹⁵³ TRIGGER, B.G.; KEMP, B.J.; O'CONNOR, D.; LLOYD, A.B., 1985, p. 46.

PERÍODO PREDINÁSTICO		c. 5300-3000 a.C.
<i>Bajo Egipto</i> **		
Neolítico		c. 5300-4000 a.C. (o c. 6400-5200 B.P.)
Complejo cultural de Maadi		c. 4000-3200 a.C.
<i>Alto Egipto</i>		
Período Badariense***		c. 4400-4000 a.C.
Período Amraciense (Nagada I)		c. 4000-3500 a.C.
Período Gerzense (Naqada II)		c. 3500-3200 a.C.
Después de c. 3200 a.C. la misma secuencia cronológica se aplica a todo Egipto		
Naqada III/«Dinastía 0»		c. 3200-3000 a.C.

Figura 27.- Cronología del Período predinástico. [Tomada de: SHAW, I. (ed.), 2007, p 624].



Figuras 28-29.- Cerámicas de Maadi. Al igual que toda la cerámica propia del Bajo Egipto era monócroma y escasamente adornada. [Tomada de: <http://www.dainst.org/medien/de/daik_maadi_08_k.jpg> (acceso: 21/06/2010)]; Cerámica badariense, del Alto Egipto, bicroma. [Tomada de: <<http://www.egyptweb.norfolk.gov.uk/images/Eg00120a.jpg>> (acceso: 21/06/2010)].

Asimismo, profundizando en el análisis de dicho cuadro general, la diversidad de estilos y concepciones artísticas regionales y locales se hacen manifiestas, y, en consecuencia, las evidencias de un fundamento político de unificación en esta época pre-estatal son nulas.

Para analizar los procesos socio-políticos de este periodo es necesario recurrir a un nivel inferior, es decir, a las comunidades, las cuales se articulaban en base a un principio de parentesco. Los materiales empleados para su estudio son en su mayoría de naturaleza funeraria, y, por tanto, no libres de la problemática a la hora de interpretar esas muestras como posible reflejo de la estructuración social. Campagno defiende su validez puesto que para épocas posteriores, como el Reino Antiguo (2686-2125 a.C.), las formas de enterramiento sí se consideran como reflejo de una jerarquía social; y, además, porque las tumbas del predinástico son similares en forma a las casas de las aldeas, lo cual quizá demuestre un nexo simbólico entre ambas (fig. 30).



Figura 30.- Maqueta de casa de terracota, El-Amra. Museo Británico. Nagada II. [Tomada de: <<http://lacomunidad.elpais.com/bronceatlantico/2009/12/8/egipto-i-predinastico-y-protodinastico-4500-a-c-2686-a-c->> (acceso: 21/06/2010)].

Tanto en los contextos funerarios de época badariense (c. 4400-4000 a. C.) como en los de periodos posteriores (Amraciense/Nagada I -c. 4000-3500 a.C.- y Guerzense/Nagada II -c. 3500-3200 a.C.)¹⁵⁴, hay diferencias evidentes en forma, tamaño, ubicación y contenido –ajuares- de algunos enterramientos en comparación a la mayoría de las tumbas restantes. Tal hecho ha sido interpretado por Anderson, Hoffman, Castillos y Bard, entre otros investigadores, como reflejo de una diferenciación social y de la existencia de una élite. En palabras de M. Campagno:

¹⁵⁴ Esta periodización corresponde al Alto Egipto, mientras que Neolítico (c. 5300-4000 a. C.) y Complejo cultural de Maadi (c. 4000-3200 a.C.) al Bajo Egipto. A partir del 3200 a.C. la secuencia cronológica se aplica por igual a todo Egipto. Cf. SHAW, I., 2007, p.624.

“Desde el punto de vista socio-político, la importancia de establecer la existencia de élites en las comunidades aldeanas predinásticas radica en la posibilidad de determinar el posible estrato social a partir del cual pueden emerger los líderes de aquellas sociedades”¹⁵⁵.

Este hecho se ve reforzado por la existencia de insignias de liderazgo como bastones de mando, tocados y representaciones de personajes con atributos distintivos, encontrados en enterramientos¹⁵⁶, en grabados rupestres¹⁵⁷ y en cerámicas decoradas de Nagada I y II (fig. 31). Las cabezas de maza descubiertas en diversas necrópolis del Alto Egipto de Nagada II-II, también son interpretadas por Hoffman como atributos de poder.



Figura 31.- Vaso típico de Nagada II, con personajes portando insignias de poder. (Tomado de: PETRIE, 1921, lámina XXXIV).

¹⁵⁵ CAMPAGNO, M., 2002, p. 153.

¹⁵⁶ Entre los enterramientos de El-Omari, Bajo Egipto, uno de los esqueletos sujetaba entre las manos un bastón o un cetro.

¹⁵⁷ En un grabado rupestre del wadi Gash un personaje sostiene un bastón e incluye una especie de tocado y un estuche fálico.

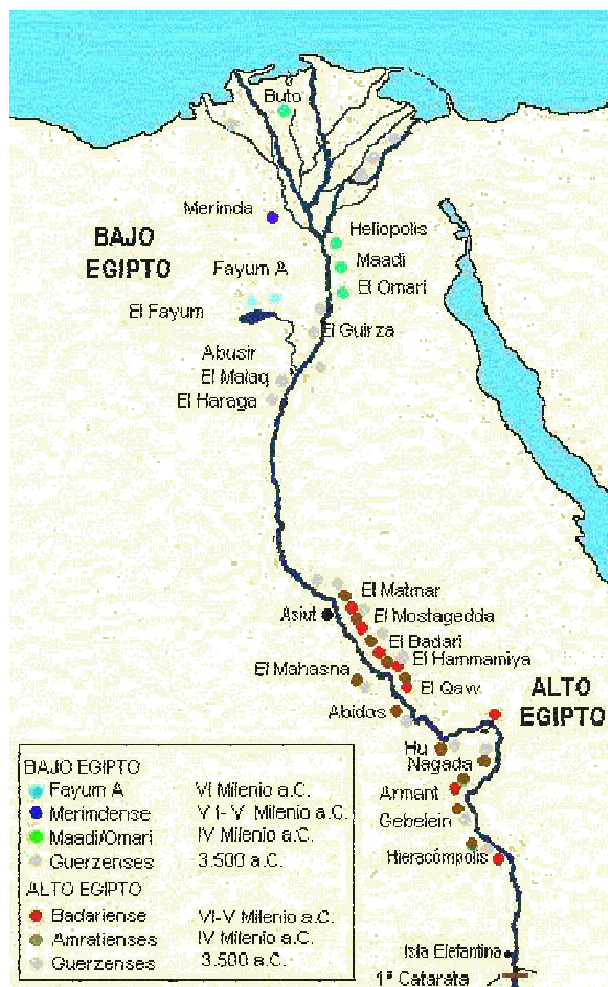


Figura 32.- Mapa de Egipto predinástico. [Tomado de: <http://lacomunidad.elpais.com/bronceatlantico/2009/12/8/egipto-i-predinastico-y-protodinastico-4500-a-c-2686-a-c-> (acceso: 21/06/2010)].

Asimismo, Campagno destaca una serie de ámbitos en los que la presencia de un jefe local resultaría imprescindible en materia de conducción sociopolítica, como puedan ser las prácticas económicas redistributivas, los intercambios, la ideología y la guerra.

a) En cuanto las primeras, ya de por sí la adopción de la agricultura como sistema económico necesita de alguien que organice la gestión de la producción, pero, del mismo modo, la presencia de graneros y de un artesanado especializado requieren de un sistema de redistribución y de ciertas personas que lideren los sistemas de circulación.

b) Respecto a los sistemas de redistribución, tanto a nivel local, como acabamos de ver, como a nivel regional o de contactos exteriores, conllevan la existencia de élites pre-estatales que actúan como principales demandantes y consumidoras de los bienes

obtenidos¹⁵⁸, pero también como representantes de la comunidad en la organización de la producción y del empleo de los excedentes en los intercambios, para poder obtener, a modo de trueque, elementos procedentes de otras zonas.

c) Al igual que los “jefes” de ciertas sociedades africanas, el ideal de líder de época predinástica en el Alto Egipto detentaría cierta consideración sacra, puesto que, en palabras de Cervelló, se le considera como “el intermediario entre los dioses y el cuerpo social, el vínculo entre la naturaleza y la cultura. Sería el garante de la abundancia agrícola y de la venida y la bondad de la inundación; en definitiva, un mantenedor de maat, el orden cósmico, y un dador de vida”¹⁵⁹. Idéntica consideración se constata en época dinástica.

d) Por último, en lo relativo a las guerras, atestiguadas a partir de Nagada II (c. 3500-3200 a.C.), es evidente la necesidad de algún personaje que condujera y encabezara las fuerzas militares comunitarias. Estos individuos, tanto si provenían de los jefes ya reconocidos, como si surgieron espontáneamente a raíz de los conflictos, indudablemente debieron consolidar su posición.

En suma, este conjunto de indicios reflejan, antropológicamente, la probable existencia, incluso desde el V milenio a.C., de una “sociedad de jefaturas”, formada por una élite sobresaliente en el plano económico, militar y religioso, y, en la cúspide, un líder religioso y militar cuya legitimidad se basaría en su función social como estructurador y organizador de la sociedad, así como en los fundamentos ideológicos que ratificarían su elevada posición y su diferenciación con relación al resto de dicha sociedad.

No obstante, aunque las sociedades estatales precisan de un paso previo de desigualdad y jerarquización social para poder constituirse, las sociedades de jefatura pueden terminar derivando en sociedades estatales, aunque este desarrollo no es obligado. Las teorías evolucionistas-institucionalistas consideran que el Estado egipcio debió tener su origen en instituciones previas; sin embargo, como observa Campagno, esta visión obvia la fuerte base que suponen las relaciones de parentesco en estas sociedades predinásticas, y que mantendrá ciertas de sus características a lo largo de la

¹⁵⁸ Se documentan objetos y materias primas obtenidos de Nubia, el corredor sirio-palestino e, incluso, de Mesopotamia.

¹⁵⁹ CERVELLÓ AUTORI, J., 1996, p. 190.

historia del antiguo Egipto (Cf. apartado II. 1). En palabras del autor “el registro etnográfico y etnohistórico permite advertir una regularidad, que también puede inferirse por medio de la evidencia arqueológica: la práctica del parentesco suele ocupar un lugar de importancia en la organización de ese tipo de sociedades, sensiblemente distinto del que suele ocupar en las diversas sociedades estatales”¹⁶⁰.

En el ámbito político, este parentesco, basado en los principios de solidaridad y reciprocidad mutua, condiciona que los líderes actúen conforme a esos fundamentos para poder mantenerse en una posición elevada, evitando de esta forma una marcada diferenciación social. Así pues, esta asociación de parentesco y jefatura no promueve un sistema igualitario, pero si es cierto que la preponderancia del primero¹⁶¹, como forma de relación, limita que el jefe se exceda y falte a sus obligaciones, ya que la relación entre la sociedad y el jefe se establece, fundamentalmente, en términos de reciprocidad, es decir, imposibilita estructuralmente el monopolio de la coerción física¹⁶². En otras palabras, la propia sociedad impide cualquier forma de dominación y explotación mediante diversos tipos de prácticas -críticas públicas, ridiculización, deposición y ejecución de los líderes, entre otras.

Por lo tanto, estas prácticas parentales, articuladoras de las sociedades pre-estatales, impiden la aparición del Estado, puesto que éste se basa en la diferenciación y en el monopolio de la coerción física, es decir, en la aplicación por un grupo exclusivo y reducido de sus propias normas e intereses sobre el resto de la sociedad mediante el recurso a la violencia, lo cual produce una ruptura en los esquemas evolucionistas e institucionalistas¹⁶³. Sin embargo, a pesar de este teórico impedimento, paradójicamente el Estado egipcio apareció, por lo que para explicarlo, Campagno, recurriendo a Foucault, emplea la “Teoría de la discontinuidad”, es decir, de la aparición de sucesos que rompen el *continuum* transhistórico pregonado por las teorías totalizadoras. En este sentido, “el surgimiento del Estado constituye uno de tales acontecimientos que quiebran en profundidad la posibilidad de ese *continuum* postulado por el

¹⁶⁰ CAMPAGNO, M., 2002, p. 70.

¹⁶¹ “No importa si todos los miembros de la sociedad son parientes entre sí: lo fundamental es que toda la situación social se expresa en los *términos* del parentesco (...). De acuerdo con Sahlins, lo que se establece es ‘una continuidad de los principios sociales de la familia a la comunidad’ ” [*Ibidem*, p. 72].

¹⁶² Condición *sine qua non* para la aparición del Estado.

¹⁶³ “La posición evolucionista disuelve la especificidad del proceso de aparición del Estado en una variación gradual de un *continuum* social en crecimiento” y “la posición institucionalista concibe al Estado como objeto natural cuyas raíces deben hallarse en la anterior apariencia del objeto (por ejemplo, la jefatura)” [CAMPAGNO, M., 2002, p. 84].

evolucionismo e impiden, asimismo, la continuidad de las regularidades de la serie previa”¹⁶⁴, es decir, la práctica del parentesco.

Una de las claves para la solución de dicho problema podría entreverse en las relaciones a nivel regional e interregional, sobrepasando los límites comunitarios locales, donde la práctica de parentesco es la modalidad dominante, pero, más allá de sus fronteras, las relaciones se definen por el *no-parentesco* para poder reafirmar su posición en el interior. Así pues, “la forma primera que adopta la práctica estatal emergente es la de una relación *entre extranjeros*, esto es, una práctica entre sujetos no vinculados por lazos de parentesco, que se produce en un espacio de interacción regional”¹⁶⁵.

Pero, como ya ha sido señalado, el Estado no surge de la nada, por lo que tendría que partir de unas prácticas precedentes, como posibles condicionantes; éstas son las que la comunidad entabla con los extranjeros y pueden ser de dos tipos, pacíficas o de conflicto. En cuanto a la primera modalidad, el prototipo básico son los intercambios, a partir de los cuales o bien se recurre a adoptar a los foráneos e introducirlos en la comunidad como otro pariente más o se establece con ellos una relación de tipo patrón-cliente, lo que supone posiciones sociales subordinadas, y, por tanto, posible comienzo de la imposición de una dominación.

Por lo que respecta a los contactos conflictivos, el modelo básico son las guerras, pero de entre ellas conviene destacar las guerras de conquista¹⁶⁶ a escala regional, ya que suponen la opción más adecuada en cuanto a potencial antecedente del establecimiento de sociedades estatales, pues conlleva o la dominación de un grupo por otro a causa de la victoria militar o la formación de una élite militar que se imponga sobre el resto.

Sin embargo, no es factible establecer un patrón universal, porque hay variantes y sucesos que pueden desmontarlo. Cada situación ha de ser revisada en su especificidad.

¹⁶⁴ *Ibidem*, p. 82.

¹⁶⁵ *Ibidem*, p. 87.

¹⁶⁶ “El conflicto externo y la búsqueda de dominación entre comunidades constituye el ámbito más propicio para que se generen las condiciones que requiere la aparición del Estado” [*Ibidem*, p. 90].

Lo que sí está claro es que dentro de las relaciones entre comunidades una ha de tomar el dominio sobre otra, a causa de desequilibrios en las relaciones de fuerza¹⁶⁷ entre ambas, y esa situación debe consolidarse, naturalizarse, por medio de su legitimación, es decir, “la creación social de representaciones compartidas que (...) confieren legitimidad a aquello que están representando”¹⁶⁸.

El patrón relacional estatal, de dominación y monopolio de la coerción, tendría lugar en un marco general, ya que el Estado no establece vínculos individuales con dichas comunidades, sino globales; pero, a nivel interno de las comunidades, éstas seguirían articulándose en base a relaciones de parentesco, aunque sin plena autonomía¹⁶⁹. No obstante, cabe matizar que la propia comunidad que inició el proceso de dominación, se verá afectada y transformada por este mismo proceso, pasando a ser una élite reducida de ésta la que ejerza las prácticas estatales, y, dentro de ella, el antiguo *jefe*, considerado ahora, fuera del marco de las relaciones parentales, como *rey*.

Para terminar, en lo que concierne a los inicios de estas sociedades estatales, una vez explicadas las posibles condiciones que permitieron su aparición, es menester subrayar que, al igual que estas prácticas pudieron consolidarse y desmoronarse en distintas ocasiones por diferentes motivos, la consolidación estatal y la posterior unificación del territorio bajo un mismo Estado pudo partir no de un único foco, sino de varios. En este sentido, autores como Kemp proponen la existencia simultánea, a finales de Nagada II, de tres importantes “proto-estados” en el Alto Egipto, localizados en Hieracópolis, Nagada y Abidos/Tinis.

¹⁶⁷ Kemp, comparando el proceso de aparición del Estado egipcio con el ajedrez, afirma que “al principio tenemos a varios jugadores, con más o menos las mismas posibilidades, que compiten intercambiando distintos bienes y, más tarde, en abierto conflicto (...). El juego se desarrolla lentamente al principio, en una atmósfera igualitaria”, pero, con el tiempo “una ventaja, que en un momento puede pasar desapercibida, altera el equilibrio lo suficiente para torcer la marcha posterior de la partida. Genera una reacción ‘en cadena’ que no guarda ninguna proporción con su importancia original. Así pues, la partida sigue inexorablemente su curso hasta llegar a un momento crítico en que uno de los jugadores ha acumulado los bienes suficientes para que las amenazas que le plantean los demás ya no surtan efecto sobre él, y sea imposible detenerle” [KEMP, B., 1992, p. 44].

¹⁶⁸ *Ibidem*, p. 91.

¹⁶⁹ Las prácticas parentales son sometidas por las estatales, son recodificadas dentro de una nueva lógica.

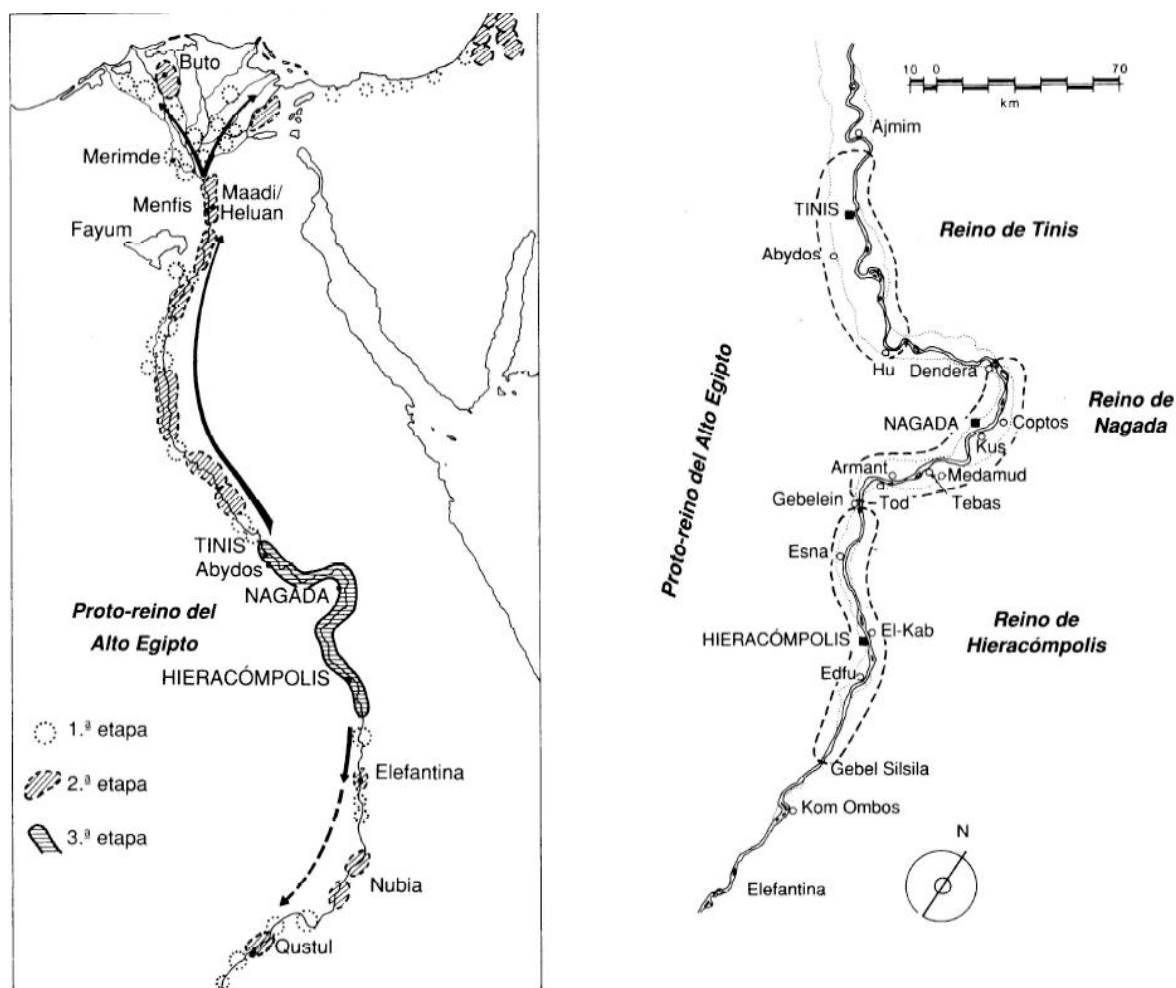


Figura 33.- Mapa de Egipto y del Alto Egipto señalando la formación de los proto-estados durante Nagada I y II. (Tomado de: KEMP, 1992, pp. 46 y 58, figs. 8 y 13).

A partir de este momento, dichos proto-estados, probablemente rivalizarían unos con otros por el monopolio de los bienes de prestigio o bien por la propia existencia de dichos estados¹⁷⁰, y formarían el “proto-estado del Alto Egipto” (Nagada II -c. 3400-3200 a.C.)¹⁷¹. En una segunda fase, correspondiente a Nagada III (c. 3200-3000 a.C.), avanzarían hacia el sur -hasta la primera catarata- y hacia el norte -Egipto medio y el delta-, culminándose, de esta manera, la homogenización o unificación cultural y política del Alto y del Bajo Egipto, entre la dinastía 0 y la I. Asimismo, en esta época, la expansión se dirigió hacia la baja Nubia y hacia Palestina.

¹⁷⁰ En dos sentidos, de un lado, por la competencia por la monopolización de la fuerza y del establecimiento de un vínculo permanente de dominación para evitar rivalidades, y, de otro, por la propia concepción divina del Estado en el pensamiento egipcio, justificando, en este sentido, la expansión hacia otras zonas como “afirmación del mandato divino”, de imposición del orden sobre el caos.

¹⁷¹ En esta fase se testimonia la difusión de elementos culturales propios del Alto Egipto a otras regiones, las cuales experimentan ciertos cambios.



Figura 34.- Paleta de Narmer (dinastía 0). Posible interpretación de unificación de las dos tierras por la presencia de las dos coronas. [Tomada de: <<http://georginagruz.iespana.es/egipto12.jpg>> (acceso: 24/06/2010)].

Durante el Dinástico Temprano (c. 3000-2686 a.C.) se establecen las bases que se desarrollarán exponencialmente durante el Reino Antiguo (2686-2125 a.C.), “época dorada” que servirá como modelo de referencia para épocas posteriores¹⁷². Así pues, durante las dos primeras dinastías la realeza participa en variadas acciones rituales¹⁷³ en diversas áreas bajo su control, tanto en la capital menfita¹⁷⁴ -creada durante la primera

¹⁷² “Lo antiguo siempre fue modelo vivo para el presente (...) se lo podía copiar, asumir y proseguir” [ASSMANN, J., 1995, p. 13]. Pero, concretamente, “el Imperio Antiguo es la época en la que se desarrollan el estilo y el repertorio del lenguaje egipcio de las formas. Los períodos ulteriores, volviendo la mirada hacia esa época, canonizan su lenguaje formal: elevan el estilo al rango de un canon” [*Ibidem*, p. 22].

¹⁷³ Entre ellas se pueden resaltar ceremonias como la “Carrera de Apis”, “El ritual de Sokar”, “La caza ritual del hipopótamo” o el “Festival *Sed*”.

¹⁷⁴ Durante la dinastía I (c. 3000-2890 a.C.) se establece la capital en Menfis, hecho significativo ya que “desde la lejana Menfis, la élite estatal podría hacer estado en posición de homologar las comunidades de sus antiguos parientes a las mismas condiciones en las que se hallaban las de sus nuevos súbditos. Desde la lejana Menfis y detrás de sus muros, el monarca asistiría a su metamorfosis final, aquella por la cual el rey-jefe podría asumir totalmente su condición de monarca absoluto y divino, listo para gobernar un territorio política y socialmente integrado y homogéneo” [CAMPAGNO, M., 2002, p. 201].

dinastía-, como en otras localidades y regiones; pero, además, para apropiarse de vastos territorios recurrió a la creación de asentamientos productivos¹⁷⁵ y de grandes construcciones como tumbas¹⁷⁶, templos para la veneración de divinidades, palacios como residencia de la realeza divina y nuevos asentamientos urbanos¹⁷⁷. Todo ello unido al empleo de la coerción, tanto en el uso de la fuerza militar¹⁷⁸, como en las prácticas tributarias, confluye, en conjunto, en el afianzamiento de la práctica estatal como dominante en la sociedad egipcia.

Para todas estas acciones político-administrativas y religiosas, en este período, la propia pareja reinante era la que tenía que desplazarse, junto con su corte -el “Séquito de Horus”-, por las diversas regiones, para hacer efectivo su mandato y mantener el sistema de economía redistributiva y tributaria¹⁷⁹.

Respecto al Reino Antiguo (2686-2125 a.C.), época de gran prosperidad económica y estabilidad política, siguiendo a Assmann, éste se caracteriza por tres procesos, “el proceso de colonización interna, el de burocratización administrativa y el de demotización cultural”¹⁸⁰.

a) *El proceso de colonización interna* hace alusión al desarrollo y expansión del sistema administrativo iniciado durante el Dinástico temprano, en otras palabras, la realeza se ve ante la necesidad de tener que delegar ciertas de sus funciones en funcionarios e instituciones¹⁸¹, a causa de la imposibilidad de estar en todas partes y poder controlar y administrar adecuadamente su reino¹⁸², compuesto por amplias y variadas regiones y localidades. Para Molinero Polo, los funcionarios de más elevada

¹⁷⁵ “La creación de tales dominios implicaba no sólo la consolidación del dispositivo productivo estatal sino también el afianzamiento de la presencia del Estado en todas las regiones donde eran fundados esos dominios” [CAMPAGNO, M., 2002, p. 209].

¹⁷⁶ Monumentos mortuorios dobles, uno en el norte (Saqqara) y otro en el sur (Abydos).

¹⁷⁷ Este conjunto de construcciones, además de suponer “marcadores permanentes de la potencia del Estado egipcio”, en ellas “se llevarían a cabo diversidad de prácticas ligadas directamente a la reproducción continuada de la situación estatal” [CAMPAGNO, M., 2002, p. 209].

¹⁷⁸ En el Dinástico temprano aún no existe un ejército profesional por lo que se recurre a los reclutamientos eventuales de contingentes de campesinos.

¹⁷⁹ Cf. ASSMANN, J., 1995, p. 16.

¹⁸⁰ ASSMANN, J., 1995, p. 16.

¹⁸¹ En el Reino Antiguo ya se constatan los departamentos administrativos esenciales que se mantendrán a lo largo del devenir histórico del antiguo Egipto, es decir, tesoro, agricultura y trabajo, administrados por funcionarios cuya titulación varía con el transcurso del tiempo.

¹⁸² Por esta razón ha de delegar en un grupo de asistentes, tanto a nivel central, como a nivel regional y local; dicho grupo era el funcionariado y el sacerdocio, que presentan un carácter variado.

categoría¹⁸³, es decir, los que ocuparan cargos de mayor peso, provendrían de la propia familia real¹⁸⁴, mientras que los que ocuparan puestos de menor rango provendrían de “una pequeña élite de escribas de la propia corte menfita”, los cuales eran “descendientes de ramas colaterales o antiguas familias dinásticas”¹⁸⁵.

Asimismo, este proceso deriva en la organización del territorio en torno a áreas administrativas¹⁸⁶, denominadas *nomos*¹⁸⁷ (*sp3wt*), al frente de las cuales había un gobernante (*nomarca*), delegado del gobierno central (Menfis). Estos *nomos*¹⁸⁸ (figs. 35 y 36), aunque dependían del Estado, gozaban de cierta autonomía, de ahí la problemática acaecida durante el Primer Período Intermedio (2160-2055 a.C.), cuando los señores locales del *nomo* heracleopolitano se levantan contra el poder central, constituyendo las dinastías IX-X, las cuales son paralelas a la dinastía XI, compuesta por personajes de procedencia tebana. De la lucha entre ambos resultará la victoria de los últimos y la consolidación, nuevamente, de la unificación egipcia y el comienzo del Reino Medio (2055-1650 a.C.).

¹⁸³ De entre ellos sobresale el visir (*tjaty*) “que era el responsable de supervisar el funcionamiento de todos los departamentos del Estado, excluidos los asuntos religiosos” [SHAW, I., 2007, p. 142].

¹⁸⁴ Sin embargo, durante la dinastía V los miembros pertenecientes a la familia real dejarán de ostentar esos altos cargos.

¹⁸⁵ MOLINERO POLO, M. A., 1998, p. 388.

¹⁸⁶ Aunque en un principio, dentro del círculo académico, se consideró que los *nomos* eran subdivisiones de época prehistórica, como se anotó *supra*, “las investigaciones más recientes han logrado demostrarnos que no hay correspondencia entre los estandartes pre- y protohistóricos y las enseñas de los *nomos*, y que la organización según estos últimos representa un nuevo ordenamiento del territorio, probablemente no anterior a la época de Djoser” [ASSMANN, J., 1995, p. 17].

¹⁸⁷ “The *nomes* were administrative divisions in which traditional authority rested in a local god. The rule of the god was exercised through that of a chief (nomarch). The *nome* was also an agricultural tract defined in terms of flood basins” [HASSAN, F. A., 1992, p. 310].

¹⁸⁸ Documentados veinte para el Bajo Egipto y veintidós para el Alto Egipto.

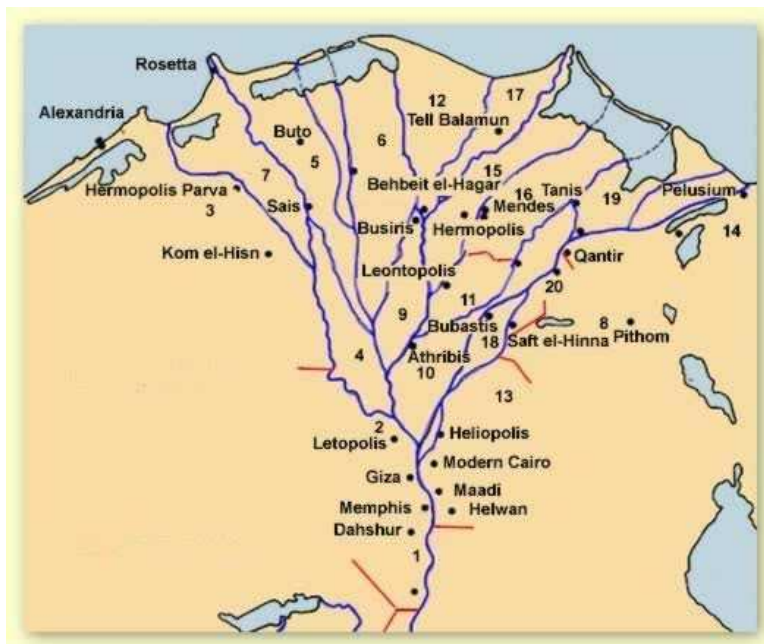


Figura 35.- Mapa de los nomos del Bajo Egipto. [Tomado de: <http://www.egipto.com/cgi-bin/forum2004/showthread.php?t=8019>] (acceso: 24/06/2010).

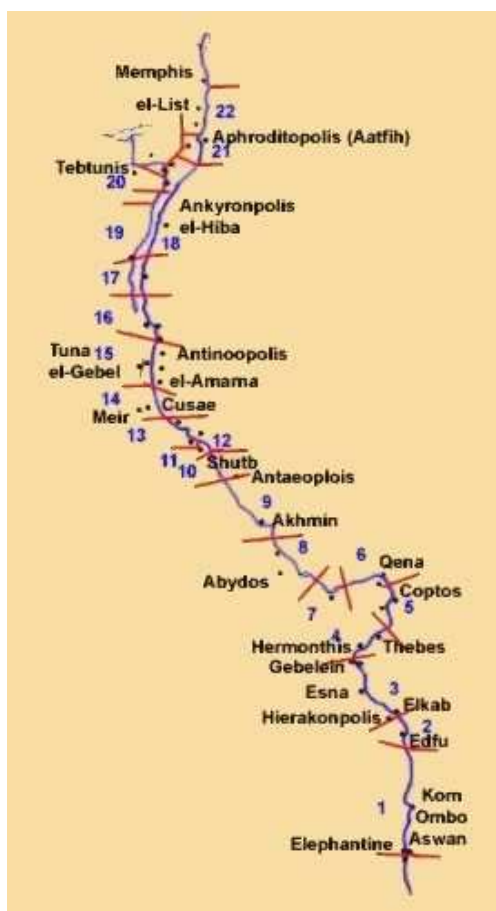


Figura 36.- Mapa de los nomos del Alto Egipto. [Tomado de: <http://www.egipto.com/cgi-bin/forum2004/showthread.php?t=8019>] (acceso: 24/06/2010).

b) La *burocratización administrativa* se refiere a la gradual sustitución el principio de heredad por el de especialización de los miembros de la administración, a través de la formación de escribas¹⁸⁹, que, a partir de ahora, serán reclutados por sus méritos. “De este modo las familias de caciques gobernantes van siendo poco a poco sustituidas por una ‘literatocracia’ ”¹⁹⁰.

c) Finalmente, hay que citar el *proceso de demotización cultural*, relacionado con la cultura propia de las élites o “cultura palaciega”. Paralelamente a la unificación territorial se despliega una política constructiva de grandes monumentos¹⁹¹ y de artes plásticas, con intención propagandística y ratificadora de la potencia del Estado monárquico egipcio. Así pues, la élite serían las únicas que comprendieran, además de la escritura, el arte y la arquitectura, toda una serie de conocimientos y códigos morales, ya que, a su vez, sería portadora de ellos. Sin embargo, no se debe descartar el acceso de miembros de estratos inferiores a dichos conocimientos¹⁹².

Esta fuerte segregación entre la élite y el resto del sustrato social origina, según Assmann, una “crisis de participación”, ya que el pueblo apenas toma parte en las cuestiones de estado. A su vez, esto motiva una “crisis de penetración” cuando el sistema de gobierno deja de poder imponer sus directrices a causa de la ruptura de los vínculos de interacción entre el centro y la periferia¹⁹³. Finalmente, esta última desencadena una “crisis de distribución o abastecimiento”, es decir, en una recesión del sistema económico egipcio, que se traduce en hambrunas en diversos territorios. Todo ello condujo a la crisis del Reino Antiguo, durante las dinastías VII y VIII, que serán testigos de la sucesión de monarcas efímeros.

¹⁸⁹ “Sobre la base del sistema de fámulos esos conocimientos se profundizan luego en las diversas dependencias administrativas” [ASSMANN, J., 1995, p. 18].

¹⁹⁰ *Ibidem*.

¹⁹¹ La construcción de monumentos mortuorios de grandes dimensiones se debe, por un lado, a la férrea creencia de los egipcios en el Más Allá y en la necesidad de dejar muestras perdurables de su existencia en la memoria de sus coetáneos y descendientes; y, por otro, a la concepción divina de la realeza, como intermediaria de los dioses y los hombres, por lo que había que rendirle culto, especialmente, durante las dinastías III y IV.

¹⁹² Véase: DESROCHES-NOBLECOURT, Ch., 1999.

¹⁹³ A medida que se va configurando una clase dominante en las provincias, como consecuencia de una mayor delegación de monopolios estatales por parte del propio poder central, ésta va arrebatándole cada vez más capacidad decisiva al gobierno centralizado.

IV.1- MARCO TEÓRICO Y CONCEPTUAL.

Los estudios sobre la realeza egipcia son escasos y la mayoría se centran en los aspectos artísticos y literarios pertenecientes al ámbito real y elitista. Es evidente la necesidad de examinar esta documentación, ya que la mayoría de la información conservada procede de dicho tipo de fuentes; sin embargo, es imprescindible estudiar previamente los cambios experimentados por la simbología, la iconografía y todo lo relativo a ellas, a lo largo de la historia del antiguo Egipto, y compilarlas en un conjunto completo y exhaustivo¹⁹⁴. También existen trabajos dedicados a la relación de la monarquía con la religión, pero se observa un menor número de obras en cuanto a la concepción teórica de la misma.

Por esta razón, conformar una imagen clara de la realeza egipcia, requiere un tiempo considerable, en principio para recopilar todas las aportaciones producidas por generaciones de investigadores/as y, desde ahí, para profundizar en mayor medida en dichas cuestiones o revisarlas, así como para aportar nuevas propuestas y perspectivas.

En este caso, cabe resaltar que uno de los problemas centrales entre los egiptólogos corresponde a la atribución de una naturaleza divina o humana tanto a la institución real como a los personajes que la representan. En palabras de O'Connor y Silverman:

“They do agree, however, that while the gods are divine, and humans are not, the situation with the king is debatable”¹⁹⁵.

Y añade Baines:

“Kingship is so central to Egyptian culture, so complex and multi-faceted, that no single approach can exhaust its significance; its meaning can be illuminated from many directions”¹⁹⁶.

Las propuestas se suceden cronológicamente, siendo la primera la consideración divina del rey, cuyas formulaciones clásicas son las de Moret y Frankfort; en segundo lugar, la formulación del rey como ser humano es proporcionada por Posener¹⁹⁷; y, en tercer y último lugar, a modo de consenso, la consideración del rey como ser humano

¹⁹⁴ Cf. O'CONNOR, D; SILVERMAN, D. P., 1995, p. XXII.

¹⁹⁵ O'CONNOR, D.; SILVERMAN, D. P., 1995, p. XXIII.

¹⁹⁶ *Ibidem*, p. 5.

¹⁹⁷ En los dos primeros casos, correspondientes a la concepción divina o humana de la realeza, los investigadores se basan en estudios comparativos de literatura.

que desempeña una función divina es matizada por Derchain, Goedicke e investigadores posteriores. Sin embargo, a pesar de tal diversidad de propuestas, la mayoría coinciden en el especial carácter divino otorgado a la realeza durante la dinastía III, pero, sobre todo, durante la IV.

A continuación presentamos una panorámica general sobre las corrientes interpretativas en torno a dicha cuestión, siguiendo, en cierta medida, el esquema planteado por Molinero Polo, ya que ofrece una sistematización bastante clara al respecto.

a) Los estudios iniciales sobre la monarquía egipcia se centraron, principalmente a comienzos del siglo XX, en el componente divino de dicha institución, reflejado en una documentación muy variada, como por ejemplo en la titulatura, la literatura religiosa y el arte. Aunque algunos de los autores hicieron cierta mención al carácter humano de su representante, no profundizaron en este aspecto.

Dentro de esta línea interpretativa, deben destacarse dos casos en particular, por la gran repercusión que tuvieron en el ámbito académico y por ser punto de partida de posteriores estudios. La primera corresponde a **A. Moret**, en cuyo ensayo más relevante, *Du caractère religieux de la royauté pharaonique* (1902), apunta tres razones para argumentar el carácter sacro del rey. Por un lado, éste es descendiente y, por tanto, heredero y sucesor de las divinidades en el plano terrenal. Asimismo, como pariente de los dioses les rinde culto funerario, convirtiéndose en líder religioso de la sociedad egipcia. Por último, y en relación al motivo anterior, para realizar esa función sacra necesita convertirse en un dios.

Su filiación con respecto a las divinidades puede fundarse en las secuencias dinásticas articuladas por Manetón (siglo III a.C.), en las que una serie de dioses como gobernantes de Egipto se sigue de una letanía de dinastías, constituidas por monarcas constatados históricamente¹⁹⁸. De igual manera, puede observarse en la titulatura real¹⁹⁹

¹⁹⁸ De igual modo, en el *Papiro Real de Turín*, datado en el Reino Nuevo (dinastía XIX), encontramos, en primer lugar, una lista de dioses reinantes, sucedidos por los denominados “Seguidores de Horus” o semi-dioses, para finalizar con dinastías de reyes y reinas humanos.

¹⁹⁹ De los cinco nombres que portaba la realeza, los cuatro primeros -nombre de *Horus*, *Las Dos Señoras*, *Horus de oro* y el *praenomen* o nombre de trono- se otorgaban en el momento de ascender al trono, mientras que el último era el nombre personal (*nomen*), dado en el instante del nacimiento.

y en los textos de teogamia²⁰⁰, donde se alude a la concepción divina del rey o reina, que consistía en la unión de un dios con la madre real. La finalidad de estos últimos era claramente propagandística, aunque Moret opta por relacionarlo con una intención legitimadora en los casos en los que el ascenso al trono tuvo lugar en circunstancias poco habituales.

Como hijo y sucesor de las divinidades debía rendir culto a sus ancestros, tanto divinos como humanos, convirtiéndose, de esta forma, en líder religioso de la sociedad²⁰¹ y en el principal benefactor de los templos. Ante la imposibilidad de desempeñar todo acto cultural, deberá delegar en los principales sacerdotes/isas de cada templo.

En cuanto a la adquisición de carácter sacro²⁰² como requisito para el ejercicio de tales funciones, ésta es resultado, para Moret, de la ceremonia de coronación, donde los dioses como oficiantes de dicha ceremonia rendían culto al monarca, de lo cual, dicho autor, deduce que quedaba convertido en un ente divino²⁰³.

H. Frankfort, por su parte, realiza en su obra, *Kingship and the Gods* (1948), un estudio comparativo de la concepción de la realeza en Egipto, Mesopotamia e Israel. Para este autor, los egipcios concebían la vida como una red de vínculos entre la naturaleza y sus fuerzas regentes, y, en el centro, el monarca cumplía el papel de eslabón de unión entre dichos poderes sobrenaturales y la sociedad egipcia, por lo que se le concibe como un dios en la tierra.

Desde un punto de vista mitológico, rey y divinidades están conectados, puesto que el mismo papel generativo encarnado por el dios creador ha de ser reproducido por el monarca, como vehículo del poder vital de la naturaleza al servicio del cosmos y de la sociedad egipcia²⁰⁴. Por una parte, porque su esencia aparece como divina, y, por tanto, durante su coronación no es investido como un dios sino que ya se manifiesta como tal, como una epifanía.

²⁰⁰ El *Papiro Westcar* contiene el relato más antiguo que se conserva sobre dicha cuestión, referente a los tres primeros reyes de la dinastía V.

²⁰¹ Tanto para las deidades como para los difuntos, la finalidad era la misma, es decir, debía dotar a unos y a otros de vida y esencia divina.

²⁰² Esta sacralidad no era completa, puesto que no estaba despojado de su condición humana.

²⁰³ Otras ceremonias en las que se le rendía culto eran en el “Festival *Sed*” y el la “Fiesta de *Opet*”, entre otras.

²⁰⁴ Para dicho investigador se trata de una monarquía dual en el sentido de que el monarca ha de encomendarse al servicio de dos dominios, por un lado, debe realizar un plan divino, y, por otro, ha de establecer un orden social como parte del orden cósmico.

Asimismo, “la divinidad del rey es el centro de toda la vida concreta de la sociedad, de la que determina el comportamiento”²⁰⁵, y esto se manifiesta especialmente en el aspecto ceremonial de la realeza como expresión de las funciones del rey en cuanto al mantenimiento del orden, *maat*, contra el caos, *Isfet*.

Por otra, en el mismo nivel que los dioses, la realeza no es suprimida por la muerte, ya que implica a dos generaciones en vinculación mística, es decir, progenitor y descendiente hacen posible la continuidad y unidad del poder divino a través de la sucesión. De igual manera, el rey difunto seguía sirviendo a la comunidad, puesto que su poder emanaba de la tierra en la que yacía, al asociarse a Osiris, dios de la vegetación en origen y, posteriormente, del mundo de los difuntos y de la resurrección.

Además, no existía un principio de separación de poderes, sino que el poder real se concentraba en el monarca porque era concebido como un todo coherente, y su deber de atenerse a los principios de *Maat* -el orden cósmico- le impedían gobernar de forma arbitraria.

Frankfort, desde una perspectiva antropológica, compara los jefes africanos, curanderos y chamanes propios de las culturas nilóticas, con el soberano de la civilización egipcia. A su vez, sopesa las similitudes entre estas culturas en cuanto a la manifestación de sus líderes en ciertos animales o en cuanto a los mitos creacionistas. De este modo, ofrece una vía de apertura a la tradicional visión de los egiptólogos, cerrada a aportaciones de otras disciplinas como la Sociología o la Antropología.

b) A mediados de la década de los cincuenta, como reacción ante las tendencias previas, **Posener**, tras encontrar ciertas referencias dispares en la literatura del Reino Medio²⁰⁶, comienza a reunir textos de carácter variado para enfatizar la diferencia que parece presentar el monarca respecto a las divinidades. Dicho análisis se publicará en 1960 bajo el título, un tanto irónico, *De la divinité du pharaon*.

²⁰⁵ MOLINERO POLO, M. A., 1998, p. 362.

²⁰⁶ Como ejemplo sobresaliente, en los versos de las *Enseñanzas de Merikaré* no ha lugar a rasgos sobrehumanos del rey, puesto que se trata de instrucciones de carácter político que el rey Khety III, dinastía IX/X (2160-2025 a.C.), dirige a su hijo Merikaré. Dicho texto muestra una transformación en la forma de concebir la monarquía respecto a periodos anteriores.

En el preámbulo de su obra examina las fuentes de carácter religioso y oficial²⁰⁷ empleadas para estudiar dicha cuestión y añade nuevas posibilidades como puedan ser las narraciones históricas, las inscripciones privadas y la literatura profana o sapiencial. Igualmente, señala la necesidad de tomar con precaución la información ofrecida por las fuentes, ya que están condicionadas por diversos intereses políticos, unidos a procedimientos estilísticos propios de esta sociedad.

En los capítulos sucesivos analiza el concepto *ntr* (“divino”) empleado para designar al gobernante, resultado de la tendencia egipcia de exaltar la persona de dicho personaje, más que como prueba de su identidad divina²⁰⁸. Asimismo, resalta ciertas diferencias adicionales entre realeza y divinidades, como pueda ser la inaccesibilidad de los dioses, puesto que no viven entre los hombres, al contrario que el monarca, cuya existencia se restringe al ámbito terrestre, residiendo en el palacio. Además, el rey rinde culto a su propia estatua, la cual adquiere un carácter divino superior a la persona del monarca, distinguiéndose de este modo ambas entidades.

Del mismo modo, en los textos se evidencia cierta subordinación y dependencia del rey respecto a sus ancestros divinos, puesto que “la obediencia forma parte de los deberes del cargo (...). El rey no podrá nunca librarse de esta servidumbre pues la corona no le confiere una potencia suficiente para permitirle independizarse respecto a las potencias superiores”²⁰⁹, debido a que los dones y gracias que le otorgan los dioses necesita renovarlos de forma continuada.

En último lugar, Posener analiza las narraciones populares, donde se muestra una faceta del monarca más próxima a la imagen que tendrían los egipcios de su gobernante, que la que presentan los textos oficiales, de marcada naturaleza laudatoria. “El folklore no duda en mostrar las desgracias de los monarcas, señalar sus deficiencias y reconocer sus debilidades”²¹⁰.

²⁰⁷ Los historiadores previos pertenecían al ámbito de la religión por lo que las fuentes empleadas fueron de dicho carácter, ya que su interés se centraba en enfatizar el carácter divino de la realeza, omitiendo los rasgos laicos de la misma, igualmente presente en la documentación.

²⁰⁸ En su papel de intermediario entre la esfera divina, que provee de potencia creadora y esencia divina, y la humana, que proporciona su fuerza de trabajo, el rey se hace protagonista de los beneficios, apareciendo tergiversada en la propaganda real su labor de mediador ante la divinidad. Se le atribuyen virtudes como la omnisciencia y la omnipresencia, pero en realidad son virtudes abstractas, metáforas, ya que como ser humano sus capacidades se ven limitadas.

²⁰⁹ MOLINERO POLO, M. A., 1998, p.366.

²¹⁰ *Ibidem*, p. 368.

En suma, al examinar dicho autor las diferencias entre ambas naturalezas, divina y humana, llega a la conclusión de que para los egipcios debió existir una distinción entre la institución real, permanente y eterna, y el personaje que la representa, provisional:

“Le régime monarchique, projeté dans le mythe, reçoit des ses origines présumées le caractère divin qui le rend éternel (...). L’activité permanente constitue le véritable rôle du dieu et c’est à elle que correspond l’activité transitoire du roi. L’institution pharaonique diffère ainsi dans son fonctionnement du mécanisme divin. L’agent moteur est unique et perpétuel dans l’un, il se confond avec l’emploi. Dans l’autre, les exécutants sont provisoires et interchangeables; pris individuellement, ils ne représentent qu’un moment d’un office continu et ils sont contingents”²¹¹.

c) Junto a Posener, un personaje de autoridad en el ámbito académico en cuanto a una consideración innovadora de la realeza²¹², base de futuros trabajos, es **Ph. Derchain**, quien publicó en 1962 *Le rôle du roi d’Egypte dans le maintien de l’ordre cosmique*.

Su propuesta, extraída del estudio de los templos de época ptolemaica-romana y de la información que éstos dejaban entrever sobre la posición y significado del monarca en un sistema lógico del mundo, se centra en el estudio del rey de la teología, es decir, no en un personaje humano, sino en una entidad necesaria política y cosmológicamente para el mantenimiento del *maat*, el equilibrio entre las fuerzas benévolas de la naturaleza y las malélicas o caóticas.

Así pues, distingue dos facetas de la realeza²¹³, una humana y mortal, que reside en el palacio, y otra teórica²¹⁴, que únicamente existe en el interior de los santuarios. No obstante, según el autor, ambos tipos coexistirían en la mentalidad egipcia. De esta forma, abre otra vía en la discusión sobre la naturaleza de la realeza egipcia, otra manera de estudiarla sin limitarse al estudio de un único tipo de fuentes.

²¹¹ POSENER, G., 1960, p. 21.

²¹² Sin necesidad de romper con la tradición previa.

²¹³ Derchain prefiere emplear el término “realeza” en vez de “rey”, ya que en época ptolemaica el monarca deja de ser un personaje tangible y se convierte en un concepto, aunque esencial. Esto muestra el nivel de abstracción al que llegaron los sacerdotes y filósofos de época tardía.

²¹⁴ Manifestación metafísica que le permite situarse al nivel de las figuras de los dioses para poder establecer el orden en la totalidad del universo, pues como mero ser humano solo puede establecerlo en sus alrededores más inmediatos.

Desde entonces, se han realizado numerosos estudios con la intención de indagar en aspectos diversos de la realeza y reconciliar los puntos de vista de las tendencias precedentes.

Otro personaje destacado dentro de esta corriente teórica es **H. Goedicke**, quien escribe, como respuesta a las dudas planteadas por Posener, *Die Stellung des Königs im Alten Reich* -editado en 1960.

En esta obra examina una serie de términos empleados para designar a la realeza en los documentos privados y administrativos²¹⁵ durante el Reino Antiguo²¹⁶, como puedan ser *ntr*²¹⁷, *nsw-bjty*²¹⁸, *nsw*²¹⁹, *k3*²²⁰, *nb*²²¹, *hm*²²² y la utilización del cartucho²²³ para albergar el nombre real. A partir de este estudio, Goedicke propone tres posibles ópticas sobre la monarquía: el rey muerto, que por las circunstancias había sido divinizado; el rey como individuo (*hm*), establecido en el plano terrenal; y el rey como titular de un cargo (*nsw*). En conclusión, postula que el monarca no es divino, al contrario que su cargo. Sin embargo, al fijarse en la evolución del empleo y combinación de dichos términos, cae en la cuenta de que, en las últimas dinastías del Reino Antiguo, ambos aspectos de la realeza se enfatizan mutuamente.

d) La **Escuela alemana**²²⁴ sigue los pasos marcados por Goedicke, ahondando en la misma dirección en obras de gran importancia entre 1964 y 1975. Entre ellos, **Barta** señala que el monarca poseía un carácter sagrado, más que divino, y que su semejanza a las divinidades es debida a la celebración de una serie de rituales propios de la monarquía, los cuales respondían a dos tipologías, por un lado, las ceremonias de transmisión de la realeza, y, por otro, las que estaban vinculadas a la vida cotidiana del monarca. Mediante estas últimas el soberano debía mantener el orden cósmico y social,

²¹⁵ La elección de este tipo de fuentes se debe a que en ellas podía reconocerse de forma más clara la relación del monarca con sus súbditos.

²¹⁶ Opta por este período de la historia del antiguo Egipto porque fue cuando se definió el concepto de realeza.

²¹⁷ Este término, según dicho autor, nunca hace referencia al soberano vivo.

²¹⁸ Le designa como encarnación del poder real, no como individuo.

²¹⁹ Como *nsw*, el rey es gobernador y representante de *maat*, y, como tal, un dios encarnado y el centro de la administración del Estado.

²²⁰ Representa el poder consustancial del monarca, por lo que abarca un campo similar al de *nsw*, pero en la esfera sagrada.

²²¹ No alude a la persona del gobernante, sino al Señor de Egipto. Su empleo a finales del Reino Antiguo muestra un cambio en el concepto del rey, especialmente pronunciado durante la dinastía VI.

²²² Es el único término que se refiere al soberano como persona individual, como humano que actúa.

²²³ Según el autor, haría mención al rey como individuo, no como personificación del concepto de realeza, y se emplearía únicamente para los reyes anteriores de la dinastía VI y para reyes fallecidos.

²²⁴ Constituida por investigadores como Bunner, Hornung, Assmann, Wildung y Barta, entre otros.

rememorando el momento de la creación, por lo que su función, al igual que los dioses, era creadora. Sin embargo, Barta, al igual que Goedicke, apunta una doble naturaleza, como humano con rol divino.

Otra aportación a tener en cuenta es la realizada por **L. Bell**, quien, basándose en el estudio de los relieves del Templo de Luxor, afirma que el santuario era el lugar de culto del “ka” real, el cual representa el oficio monárquico. Así pues, durante la ceremonia de coronación, al unirse el “ka” al individuo mortal éste quedaba dotado de un carácter divino, pero únicamente desde que ascendía al trono hasta que cesaba su cargo.

Con intención de consenso, encontramos posturas como la de **O’Connor** y **Silverman**, quienes definen la realeza como institución divina, mientras que cada rey sería simplemente un personaje mortal sujeto a las limitaciones propias de los seres humanos.

El hecho de que el carácter humano del soberano se encuentre ausente en la documentación oficial, aunque en ningún momento negado, es justificado por **Baines** a través del concepto de *decorum*, proceso referente a las relaciones de poder y al carácter sagrado del conocimiento, restringido a unos pocos. En palabras de dicho investigador “decorum has much to do with enacting and representing the proper order of the world”²²⁵.

En el mismo sentido, estudios más recientes se centran en cómo concebían la historia los egipcios, cuál era el papel del monarca dentro de la misma, concluyendo que esta disciplina, al pertenecer al dogma real²²⁶, debía ser controlada y presentar únicamente aquello que respondiera el carácter ideal del devenir histórico²²⁷.

Tras este breve recorrido por las tendencias más destacadas sobre la concepción de la realeza, y ante la complejidad que presenta dicha cuestión, podríamos concluir que lo más probable es que el rey y la reina fueran concebidos como personajes humanos - con carácter perecedero- desempeñando un cargo divino -con carácter eterno-, puesto

²²⁵ BAINES, J., 2007, p. 16.

²²⁶ “El dogma real entiende que los egipcios eran los herederos legales de los antiguos regentes divinos, de ahí que el rey, imagen del dios sobre la tierra, fuera denominado *pri ntr*, descendiente de la divinidad” [MOLINERO POLO, M. A., 1998, p. 380].

²²⁷ Concebido como un acto ritual de carácter cíclico, protagonizado por el soberano, e inmerso en un tiempo lineal marcado por las listas reales.

que eran intermediarios entre la esfera divina y la humana, intrínsecamente relacionadas para los egipcios, y entre las cuales debía darse un equilibrio (*maat*) y una correlación²²⁸. Por desempeñar dicha función esencial la sociedad egipcia otorgaba a la realeza un carácter sagrado, pero no parejo a las divinidades, ya que, como muestra un himno solar del Reino Medio -analizado por Assmann-, los seres del cosmos presentaban cuatro categorías jerarquizadas según su importancia, es decir, divinidades, realeza, espíritus de los difuntos y humanidad.

IV. 2- DEIDADES FEMENINAS VINCULADAS CON LAS MUJERES DE LA REALEZA.

Las mujeres de la realza, que serán analizadas en sus distintos roles en el próximo apartado, guardan relación con ciertas divinidades, tanto femeninas como masculinas, aunque en este caso nos interesan especialmente en las primeras. Entre ellas podemos destacar a Nut, Bat/Hathor, Neith, Mwt, Nekhbet y Wadjet, Isis y Maat.

- *Diosa celeste Nut.*

Nut, según la teología heliopolitana, era la diosa del cielo, hermana y esposa del dios de la tierra Geb, hijos de Shu -dios del aire- y Tefnut -diosa de la humedad- y nietos de Atón -dios andrógino primordial. Asimismo, Nut y Geb son los padres de Osiris/Isis, Seth/Neftis y abuelos de Horus (Cf. fig. 23). En una variante de este mito, Nut es la madre de los dioses epagómenos -referentes a los cinco días extra del calendario anual egipcio-, es decir, Osiris, Horus, Seth, Isis y Neftis. En las representaciones tradicionales, Nut, en forma de mujer, está en posición arqueada y con el cuerpo cubierto de estrellas (fig. 37). Está sostenida por su padre Shu, mientras que debajo, tumbado, se encuentra Geb; esta imagen ilustra el mito egipcio de la separación entre el cielo y la tierra.

²²⁸ “Como es arriba es abajo”.

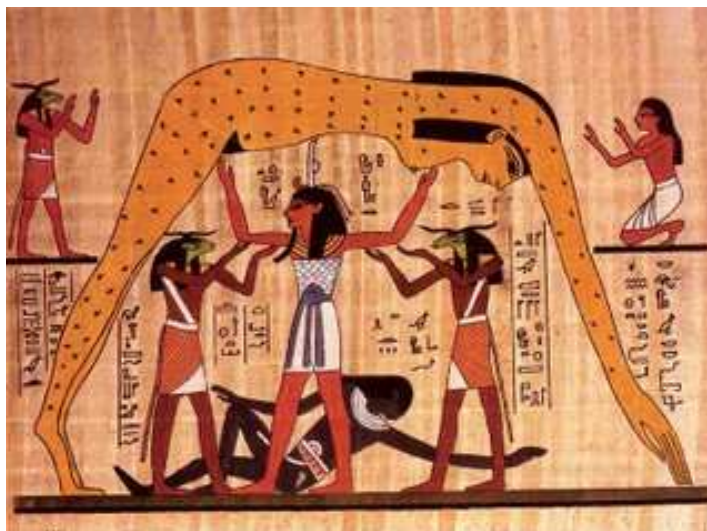


Figura 37.- Representación en papiro de Nut y Geb separados por Shu. [Tomada de: <http://economistaengranada.files.wordpress.com/2008/11/geb-y-nut1.jpg>] (acceso: 16/06/2010)].

Con relación al dios Re, éste es tragado cada noche por Nut -cabeza orientada al oeste, ya que este punto cardinal se asocia con la muerte-, cuyo cuerpo recorre con la barca solar -como si fuera el Más Allá-, y cada amanecer sale por su vientre -orientado al este, pues dicho punto se vincula al renacimiento- y es amamantado por ella (fig. 38). Este mismo recorrido es el que realizarían los reyes y demás difuntos tras su muerte, como analogía de la muerte y renacimiento como ciclo eterno.



Figura 38.- Representación papirológica de Nut, Geb y el recorrido de Ra. [Tomada de: <http://eluteroimaginario.files.wordpress.com/2008/01/nut.jpg>] (acceso: 15/06/2010)].

Esta concepción del cielo como una deidad femenina y de la tierra como deidad masculina es inversa a la mayoría de las concepciones mitológicas antiguas²²⁹. M. Eliade considera que esta diferencia en la atribución del género se debe sólo a cuestiones gramaticales egipcias. Otra interpretación nos la proporciona S. Tower Hollis aludiendo a que “in the land where the daily rebirth of the sun was a given, where there was virtually no rain, and where water came from the ground (...), a sky goddess and earth god could be understood to fulfill the same functions as those in the usual configuration”²³⁰.

Según esta misma investigadora, dicha diosa no es pasiva, sino activa, ya que, por un lado, realiza una actividad orgánica como la de dar a luz y amamantar al dios Re o al monarca; y, por otro, es una diosa funeraria, puesto que acoge y protege a los difuntos en el cielo²³¹, en contraste a la idea más común de recepción del difunto por la madre tierra. Asimismo, es la madre de las estrellas y este hecho, junto al eterno ciclo de muerte y resurrección del sol, la convierte en reguladora del tiempo, aunque esta función se ha considerado tradicionalmente masculina.



Figura 39.- Nut, diosa del cielo, con su pecho desnudo ofrece consuelo a los difuntos y por ello aparece en los sarcófagos. [Tomado de: <<http://personal5.iddeo.es/nut/4495nut.jpg>> (acceso: 15/06/2010)].

²²⁹ Por ejemplo, en la mitología griega el dios del cielo es Zeus y Gea la diosa de la tierra.

²³⁰ HOLLIS, S. T., 1987, p. 498.

²³¹ Razón por la que es representada en las tumbas y sarcófagos.

Por tanto, y siguiendo a N. Luomala, “just as the sun was born of Nut, the Sky-Cow Goddess, so too the pharaoh, in his divine status as a incarnation of the sun, became known from the Fifth Dynasty onward (ca. 2580 B.C.) as child of the Sky-Goddess (...). The queen therefore was equated with the great Sky –Cow Mother (...), who swallows the sun (Re) to give birth to it anew”²³².

- *Bat, Hathor y las divinidades vacunas.*

La documentación arqueológica y antropológica del Próximo Oriente y de África muestra lo frecuente que era en tiempos prehistóricos que el principio femenino venerado tomara forma de vaca. Así pues, cabe anotar que “many of the symbols of power that surround Egyptian royalty also had their origin in North African Neolithic culture. Principal among these are the symbols of a cow deity, which became closely associated with major Egyptian goddesses and the queen in Egyptian art”²³³. A modo de ejemplo, se podría señalar la conocida “Señora Blanca” de Aouanrhet en Tassili-n-Ajjer, Algeria (fig. 40), que porta una cornamenta al igual que las diosas egipcias Hathor o Isis. Asimismo, esta “Señora Blanca” es representada con los brazos alzados, rasgo común entre las divinidades femeninas predinásticas egipcias (fig. 41), lo que, a su vez, puede ponerse en relación con el jeroglífico del “ka”²³⁴.

Ésta y otras antiguas diosas africanas pueden asociarse a varias deidades egipcias, además de las antes señaladas, como Nun²³⁵, por el agua que derrama de los codos; o Nut, diosa celeste, debido a las líneas arqueadas que presentan encima de los brazos en relación a la bóveda celeste.

²³² LUOMALA, N., 1982, pp. 24-25.

²³³ *Ibidem*, p. 23.

²³⁴ Doble espiritual de una persona, además de antiguo título del gobernador egipcio.

²³⁵ Nun es el agua primordial de la que surgió la primera divinidad, Atón, o Neith; según algunos autores, Nun es femenina y, según otros, posee ambos elementos, masculino y femenino.



Figuras 40-41.- “Señora blanca” de Aouanrhet en Tassili-n-Ajjer, Argelia (c. 3000 a.C.). (Tomada de: WERNES, H. B., 2000, p. 298); Figurita femenina de cerámica de Nagada II. Brooklyn Museum 07.447.505. (Tomada de: SHAW, I. 2007, imag. 3).

La divinidad femenina que más tempranamente se vincula con el poder es Bat, cuyo nombre significa “poder femenino” o “espíritu femenino”. Su rostro se representa de frente y en ocasiones por duplicado²³⁶; uno de los ejemplos más conocidos es la paleta de Narmer (fig. 42).

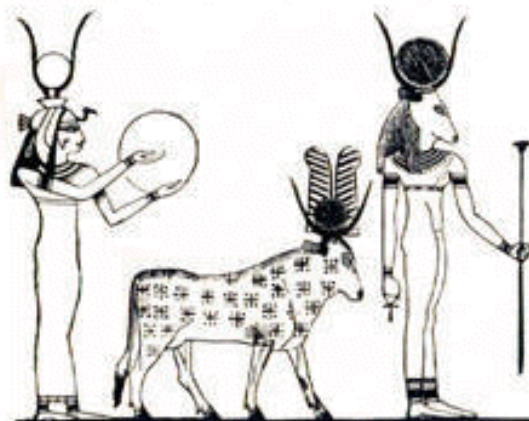


Figura 42.- Detalle de la Paleta de Narmer. [Tomado de: <<http://georginagluz.iespana.es/egipto12.jpg>> (acceso: 24/06/2010)].

²³⁶ También en la literatura real funeraria, en los *Textos de las Pirámides*, cuando el monarca difunto se identifica con Bat se lee “Yo soy Bat con sus dos caras” (LESKO B.S., 1999, pp. 81-82).

Centrándonos en Hathor, la diosa vaca, habría que apuntar que, según las diversas versiones mitológicas, correspondientes a los distintos nomos egipcios, puede ser la madre y la casa de Horus²³⁷ (*Hwt-Hr*); o, incluso, su pareja; en otras, es la pareja de Khonsu; o el ojo de Re (su hija). En cualquier caso, es una divinidad polimorfa, representada como vaca con cuernos y un disco solar en el centro y el collar *menat* ; como rostro frontal de mujer con orejas de vaca y peluca rizada -empleada sobre todo para objetos votivos y capiteles de templos de culto hathórico (fig. 43); o como mujer con cuernos y disco solar, además de un *ureus* -cobra erguida símbolo de la realeza-, que pende del centro, y el collar *menat* (fig. 44). La versión de dos vacas espalda contra espalda, según Deborah Vischak²³⁸, tal vez provenga de la iconografía de una diosa previa, Bat, que fue absorbida por Hathor en la dinastía XI. En época ya tardía puede portar, asimismo, o dos plumas alargadas entre los cuernos o un tocado con forma de buitre y encima los cuernos y el disco solar o el jeroglífico de “oeste”, dependiendo del contexto donde sea representada.

Las raíces de su culto, como ya se ha mencionado, probablemente se encuentren en los cultos predinásticos relacionados con vacas salvajes concebidas como encarnaciones de la fertilidad y la naturaleza.



Figuras 43- 44.- Capitel hathórico del templo de Deir el- Bahari de Hatshepsut. [Tomado de: <http://www.egiptologia.org/arte/templos/deir-el-bahari_hatshepsut/> (acceso: 15/06/2010)]; Diversas representaciones de Hathor. [Tomada de: <<http://entremundos.icspana.es/images/hator.gif>> (acceso: 15/06/2010)].

²³⁷ Cabe anotarse que, además del trono *st*, existe otro tipo denominado *hwt*.

²³⁸ VISCHAK, D., 2003, pp. 119-122.

De igual forma, incorpora multitud de diversos aspectos y manifestaciones²³⁹, aunque podría decirse que son aspectos complementarios, como puedan ser el amor y el odio, la creación y la destrucción. Era considerada la diosa del amor, el sexo, la fertilidad, la maternidad²⁴⁰ y el parto; pero, también, guardaba relación con el mundo de ultratumba -como “Señora del sicomoro” o “Montaña de occidente”²⁴¹-, con el cielo²⁴², con las minas de cobre y turquesa del Sinaí²⁴³, y con la embriaguez²⁴⁴, entre otros.

Los orígenes de su culto son inciertos, pero es sabido que, durante el Reino Antiguo (2686-2125 a.C.), fue adorada en Meir y Cusas, Gizeh y Saqqara, y en Dandara, que se convertirá en el principal foco de culto a partir del Primer Período Intermedio (2160-2055 a.C.).

Los elementos más característicos de la diosa son el sistro -especie de sonajero- y el collar *menat* -collar de cuentas que también podía ser agitado; y los rituales en su honor eran desempeñados por cantantes, bailarinas/es y músicas/os. Una de las ceremonias más representativas de la diosa es la “Agitación de los papiros”, la cual, según *los Textos de las Pirámides*, era oficiada por el monarca, aunque no cabe duda de que igualmente era realizada por reinas y princesas como muestra el relieve de la tumba de Meresankh III, de la dinastía IV -2613-2494 a.C.- (fig. 45).

²³⁹ Motivo por el cual se relaciona estrechamente con otras divinidades como Sekhmet (diosa leona), Mut (diosa madre en forma de buitre), Nut, Isis, etc.

²⁴⁰ Aparece amamantando al rey/reina a partir del Reino Nuevo (1550-1069 a. C.).

²⁴¹ “Se creía que Hathor, como cielo nocturno, recibía todas las noches a Re en el horizonte occidental y lo protegía con su cuerpo para que a la mañana siguiente pudiera volver a nacer sin ningún peligro. Según este paradigma divino, Hathor era considerada una fuente para la resurrección y la regeneración de todos los difuntos, regios y no regios” [VISCHAK, D., 2003, p. 120].

²⁴² “Dicho papel tal vez esté vinculado a su relación con Horus: como él era un dios del Sol y del cielo, ella, en calidad de ‘morada’ de esta divinidad, también residía en los cielos” [*Ibidem*].

²⁴³ Debido a ello se la denomina “Señora de la turquesa”.

²⁴⁴ En este sentido, encontramos el “mito de la destrucción de la humanidad”, donde al rebelarse los hombres contra Re, este decide enviar a su hija Hathor para castigarles, pero la diosa se volvió insaciable y Re decidió pararla recurriendo a la cerveza para emborracharla, la cual se mezcló con sangre (vino).

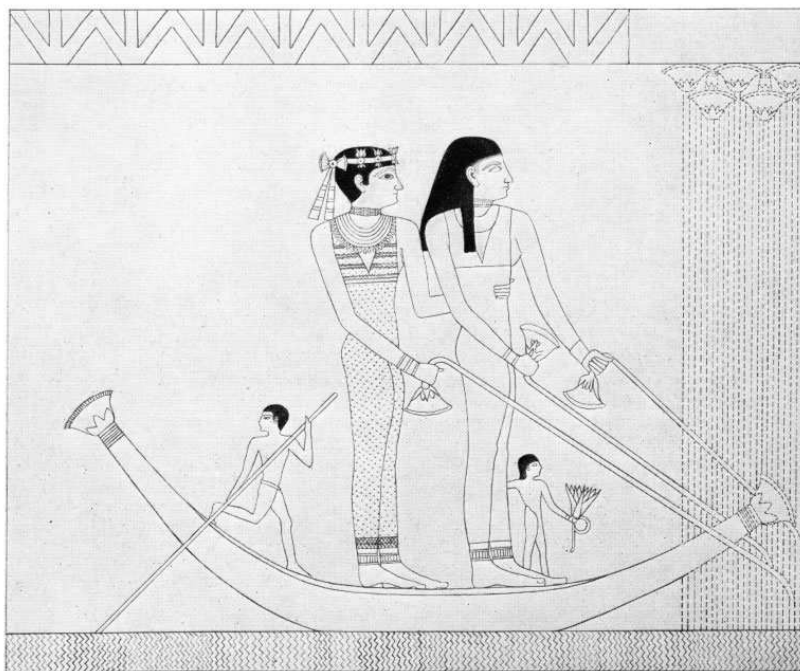


Figura 45.- Tumba de Meresankh III (dinastía IV). Hetepheres II y Meresankh III en el ritual de la “Agitación de papiros”. (Tomado de: DUNHAM, D., 1939, p. 63, fig. 3).

En conclusión, Hathor no sólo es la hija de un dios (Re), que como tal adquiere la forma de *ureus* real²⁴⁵, sino también su esposa (Horus) y su madre (Horus/Re), por lo que el paralelismo con la realeza femenina, desde los primeros tiempos, no deja lugar a dudas²⁴⁶; en este mismo sentido, L. Troy considera que dicha diosa desarrolla un patrón multigeneracional de renovación²⁴⁷.

Desde la dinastía IV, las reinas egipcias fueron representadas en imágenes escultóricas con la peluca tripartita de Hathor, para transmitir la idea de que ellas eran la manifestación terrenal de dicha diosa²⁴⁸. Asimismo, el simbolismo de los cuernos y el disco solar de esta diosa es empleado por las reinas, sobre todo, desde la dinastía XVIII en adelante, identificándolas, de esta manera, con lo divino.

²⁴⁵ Aunque hay múltiples versiones de este mito, Noblecourt nos cuenta que “hubo un tiempo en el que el señor del universo se vio privado de su ojo (*udjat*, un nombre femenino que significa: ‘lo completo’). Encargados de ir a buscarlo, Shu y Tefnut fueron tan lejos que, impaciente, Re le encontró un sustituto. El enfado del ojo vagabundo fue digno del furor de Hathor y Re, para calmarlo, lo puso sobre su frente. Con la forma de la cobra hembra *iaret*, se convirtió en el uraeus, el símbolo del poder y la protección” [DESROCHES NOBLECOURT, CH., 1999, p. 11].

²⁴⁶ De igual modo que ellos son maridos, padres e hijos.

²⁴⁷ TROY, L., 1986.

²⁴⁸ Cf. LESKO, B. S., 1999, p. 121.

- *Neith.*

Esta diosa, al igual que otras, tal vez, fue una diosa vaca durante el Predinástico (c. 5300-3000 a.C.), pero desde la dinastía I (c. 3000- 2890 a.C.) experimentó una progresiva antropomorfización. En este sentido, es representada como una mujer con el jeroglífico de su nombre sobre su cabeza, es decir, con un escudo con dos flechas cruzadas o, a partir de la dinastía XII, con la corona roja del Bajo Egipto (fig. 46). En sus variantes zoomorfas, podía identificarse con el pez lates -en Esna-, con la abeja -símbolo de la realeza²⁴⁹ y de las diosas madre- o con el escarabajo. Su principal lugar de culto era Sais, aunque después se añadió Esna.

Los mitos y las variantes sobre sus funciones y atributos son diversos en función del lugar de culto. En un primer momento fue concebida como una diosa de la sabiduría, cazadora y guerrera, defensora de la realeza, cuyos atributos eran el arco, las flechas y un escudo. A partir del Reino Nuevo (1550-1069 a.C.) es considerada como una divinidad andrógina²⁵⁰ autocreadora, que representa las aguas primordiales de las que surge la colina primigenia (Sais y Esna) y el dios Re. Otra variante, relata cómo creó el universo por medio de siete flechas o siete palabras, hizo surgir la colina primordial y, después, creó a Ra-Amón-Khnum, a la Ogdoada y a Toth. Pero, en época saíta se convierte en diosa nacional y se la concibe como la “Madre de todas las madres y el padre de todos los padres”.

Neith, asimismo, fue considerada una diosa funeraria, por lo que aparecía como protectora del difunto en las esquinas del sarcófago junto a Isis, Neftis y Selket, y del vaso canopo correspondiente al estómago; pero también, tejedora²⁵¹, ya que se encargaba de elaborar los vendajes de los difuntos/as.

²⁴⁹ La abeja forma parte de la palabra “realeza del Alto y Bajo Egipto” (*ns.wt bjty*) en jeroglíficos.

²⁵⁰ Formada por dos tercios masculinos y uno femenino.

²⁵¹ A partir del Reino Nuevo es adorada como patrona de los tejedores, por lo cual se la representa con una lanzadera de tejedora sobre la cabeza (tercera representación de la fig. 46).

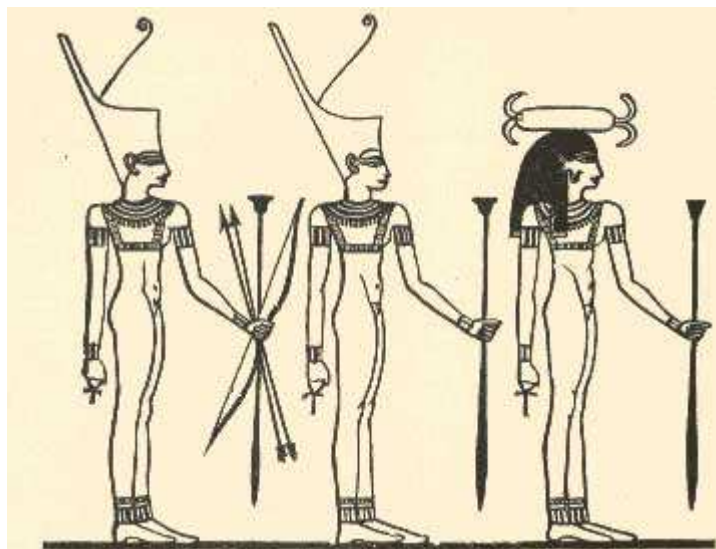


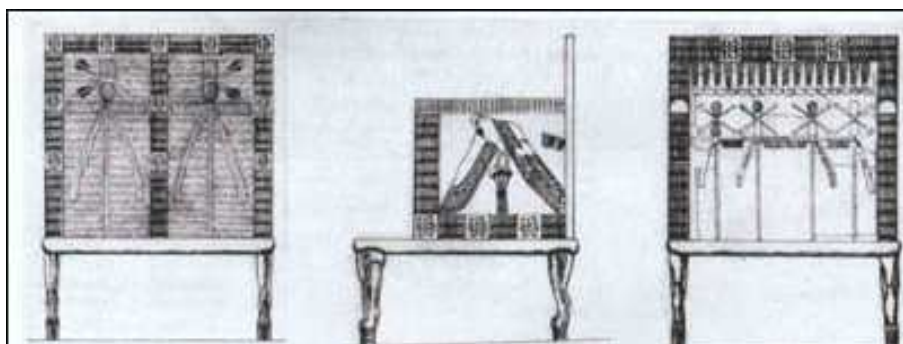
Figura 46.- Distintas representaciones de Neith. [Tomado de: <http://www.museumofmythology.com/Egypt/Neith/neith/neith-1.jpg> (acceso: 17/06/2010)].

Era adorada en diversos centros, en los cuales se la emparentaba con unos u otros dioses. En Sais era concebida como pareja de Sobek, aunque, en textos del Reino Antiguo (2686-2125 a.C.), se la relaciona como esposa de Seth y madre de Sobek, por lo que es denominada “Amamantadora de cocodrilos” y vinculada al curso del río Nilo²⁵². Sin embargo, en Esna era la esposa de Khnum y la madre de Apofis. Otros lugares donde fue adorada fueron Prosópolis, Tanis, Menfis y El Fayum.

Una cuestión que merece ser comentada es que, durante las primeras dinastías, la figura de Neith tuvo gran importancia en relación a las mujeres de la realeza, como refleja el hecho de que el nombre de esta diosa se sumara al de las reinas, lo que demuestra que existió una identificación con ella -Neith-Hotep, Herneith, Merneith, Neith, Nitocris (Neith-Ikeret), entre otras. Además, el símbolo de dicha deidad femenina acompaña el nombre de las reinas de la dinastía I- Neith-hotep y Merneith- en el *serekh*, al igual que el halcón rematando el de los monarcas. En otras ocasiones la simbología de la diosa ha sido empleada como elemento ornamental de una serie de elementos depositados en los enterramientos de las soberanas egipcias (fig. 47), como por ejemplo en la silla de Hetepheres I (fig. 48). Precisamente en base a todos estos factores se ha

²⁵² De hecho, en Saís había una escuela de obstetricia relacionada con ella.

argumentado que estas reinas pudieron gozar de un poder comparable al de los monarcas masculinos²⁵³.



Figuras 47- 48.- Estela de Merneith de Abydos (dinastía I). [Tomada de: <<http://www.egiptologia.com/images/stories/historia/merytneit/image002.jpg>> (acceso: 10/06/2010)]; Reconstrucción de una de las sillas halladas en la tumba de Hetepheres I (dinastía IV). [Tomada de: <<http://www.egiptomania.com/arte/tumbas/guiza/hetepheres/>> (acceso: 17/06/2010)].

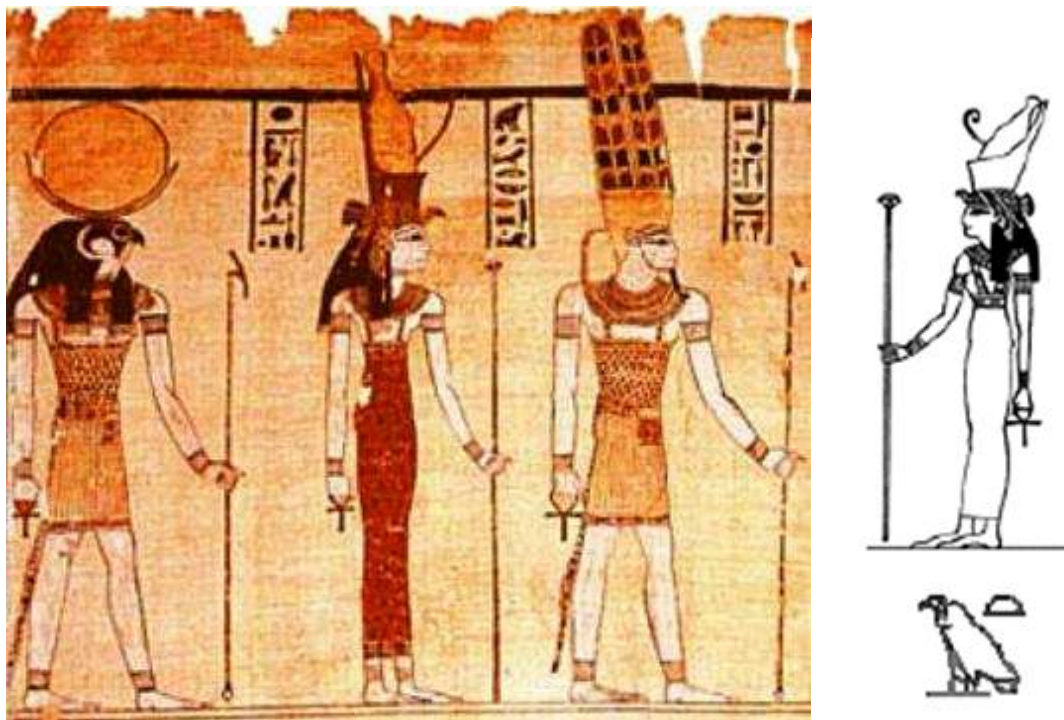
- *Mwt*.

A la diosa *Mwt*²⁵⁴ se la asocia, principalmente, con Amón-Re, como su esposa - en sustitución de Amonet, la compañera original-, y, como madre, junto a éste, de Khonsu niño, constituyendo los tres la triada tebana por excelencia desde el Reino Nuevo (1550-1069 a.C.) hasta los últimos tiempos de la historia del antiguo Egipto. La primera representación que se tiene de ella es en un marfil del Reino Medio (2055-1650

²⁵³ LESKO, B. S., 1999, pp. 45-48.

²⁵⁴ La palabra *mwt* en egipcio significa madre, de ahí el título real de *mwt ns.wt*.

a.C.), y no antes, aunque se piensa que sus orígenes debieron estar en una antigua diosa tebana cuyo nombre significara “buitre” a la vez que “madre”.



Figuras 49-50.- Representación papirológica de la triada tebana. [Tomada de: <<http://sobreegipto.com/wp-content/uploads/2009/07/triada-tebana.jpg>> (acceso: 17/06/2010)]; Diosa Mwt y el jeroglífico de su nombre. (Tomada de: CASTEL, E., 1995, p. 143).

Aunque su nombre se escribía con el jeroglífico de un buitre (fig. 50), por lo que se la tiende a relacionar con la diosa Nekhbet, es representada como una figura antropomorfa con cabeza humana o de leona, y, de manera secundaria, con la cabeza o el tocado de un buitre hembra²⁵⁵ (fig. 49). En su versión felina se le asocia una naturaleza dual de coexistencia de elementos pacíficos y agresivos, creadores y destructores²⁵⁶. Para ser apaciguada se la sumergía en agua –de ahí el nombre de “Señora de Isheru”- o se le realizaban plegarias y rituales específicos.

En ocasiones, puede presentar un falo erecto con el fin de atemorizar a los enemigos, y el cetro que simboliza el sur del país. Además, porta las dos coronas reales del Alto (blanca) y Bajo Egipto (roja), por lo que está estrechamente vinculada con la realeza femenina. En este sentido, H. Te Velde argumenta que “es una dama de la institución del Estado, que, al igual que ciertas divinidades masculinas, lleva la Doble

²⁵⁵ Tocado que comparte con diversas diosas y con las mujeres de la familia real, desde tiempos antiguos.

²⁵⁶ Como diosa felina guarda relación con Hathor -hija de Re que se transforma en leona cuando es agresiva-, Sejmet -diosa leona violenta- y Bastet -diosa gata, versión apaciguada de las anteriores.

Corona, las dos coronas reales símbolo del Alto y Bajo Egipto. No solo es la reina madre divina, sino también la soberana reinante divina, una reina-faraón celestial que con su Doble Corona representa la monarquía”²⁵⁷.

- *Nekhbet y Wadjet: “Las Dos Señoras”.*

La diosa buitre por excelencia de los antiguos egipcios era Nekhbet. Su origen es predinástico y se mantiene en los *Textos de las Pirámides*. Sin embargo, durante el Reino Antiguo (2686-2125 a.C.) pasa a formar parte de la pareja de “Las Dos Señoras”, título que lleva tanto el rey como la reina.

Esta diosa era la representante del Alto Egipto –con centro en Nekhen, El Kab- y la protectora de la corona blanca, por lo que en ocasiones es denominada como “La Blanca de Hieracópolis” y representada como una buitre de dicho color. En su santuario, denominado *pr wr*, era donde tenía lugar la imposición de la corona blanca al rey y donde se realizaban los jubileos reales. En ciertas ocasiones se le representa como una cobra, al igual que su compañera Wadjet, con la corona blanca, para marcar el dualismo egipcio de las dos tierras.

Un hecho que debe anotarse es que, según Luomala, esta diosa tenía la función de designar a la persona a través de la cual se trazaba la línea real, por lo que aparece como tocado de las reinas. El primer ejemplo más seguro del uso del tocado de buitre por mujeres de la realeza se data en la dinastía V (Khentkaus I).

Por lo que respecta a Wadjet, la diosa cobra, es la diosa titular del Bajo Egipto – con centro en Dep-Pe, Buto- y la protectora de la corona roja. Originariamente era una deidad asociada a la vegetación, pero, durante el Reino Antiguo fue convertida en una diosa protectora de la realeza²⁵⁸, junto a Nekhbet²⁵⁹, y en una de las más prontas insignias de ésta (*ureus*). En su templo *-pr nw-* el monarca recibía la corona roja. Su primera manifestación como divinidad en relación con la monarquía tuvo lugar en la dinastía I (c. 3000-2890 a.C.), en una etiqueta de marfil procedente de la tumba de la reina Neithhotep, posiblemente la madre de Aha.

²⁵⁷ TE VELDE, H., 2003, p. 201.

²⁵⁸ De esta forma es citada en los *Textos de las Pirámides*.

²⁵⁹ Tanto Nekhbet como Wadjet forman parte del título real de “Las Dos Señoras”.

Como diosa cobra, fue introducida en el mito solar e identificada como el ojo izquierdo de Re y, por tanto, asociada a otras diosas igualmente relacionadas con este órgano, como Hathor, Sejmet, Tefnut, entre otras.



Figura 51.- Pectoral con Nekhbet y Wadjet como protectoras de Osiris. [Tomado de: <http://www.quadernsdigitals.net/egipto/Religion/fotos/731.jpg> (acceso: 17/06/2010)].

- *Isis.*

Diosa con el jeroglífico de su nombre en la cabeza, es decir, el trono (*st*). Dentro de la Eneada heliopolitana aparece como la hija de Geb y Nut y la hermana de Osiris - del cual a su vez es esposa-, Neftis y Seth, así como la madre de Horus (*cf.* fig. 23). En el marco de la mitología osiriaca juega un importante papel como esposa que ha de reunir los pedazos de su esposo que, descuartizado por Seth, habían sido esparcidos por todo Egipto. Para ello se convirtió en milano real, al igual que para el siguiente acontecimiento, es decir, el referente a la concepción de Horus. Isis logró recuperar todos los fragmentos excepto el falo -devorado por el pez oxirrinco-, por lo que le puso

uno de oro. A continuación, con ayuda de Anubis, practicó la ceremonia de la “Apertura de la boca” y la primera momificación de la historia de Egipto, resucitando a Osiris momentáneamente para concebir a Horus (fig. 52). Por este motivo se asocia a esta divinidad con el Más Allá y con los ritos funerarios –apareciendo como plañidera junto con su hermana Neftis.

Posteriormente, Isis se encargará de criar a Horus y mantenerle oculto de Seth, ya que éste pretendía deshacerse del heredero para apropiarse del trono egipcio, es decir, ella. Esta diosa le protegerá y reinará hasta que le llegue el momento a Horus de vengar a su padre y acceder al trono, lo cual será posible gracias a la intervención de Isis y de Neith ante el tribunal de los dioses.

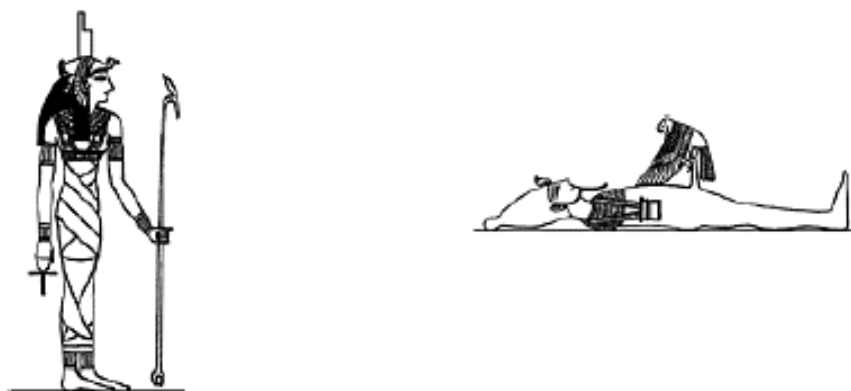


Figura 52.- Isis con sus atributos e Isis como milano real en la concepción de Horus. (Tomado de: CASTEL, E., 1995, p. 103).

En otro episodio mitológico –el “mito de Re e Isis”- se le asocia a la magia, puesto que mediante ciertos encantamientos logra que Re le desvele su verdadero nombre, adquiriendo con ello un gran poder. Por su vinculación a la magia es representada con el cetro *was*.

El hecho de que a partir del Reino Nuevo (1550-1069 a.C.) porte la cornamenta y el disco solar, propios de Hathor, se explica en un mito recogido en el *Papiro Sallier*. En una contienda habida entre Horus y su madre, éste termina arrancándole la cabeza, la cual le será restituida por la de una vaca gracias a la ayuda de Toth. Isis también toma de esta diosa el empleo del sistro para el acompañamiento musical en los ritos sagrados.

Entre los centros de cultos propios de la diosa se pueden mencionar Gizeh – siendo adorada como “Isis Señora de las pirámides” durante la dinastía XXI- Ajmin, Coptos, Filas, Abatón (en Nubia) y Behbeit el-Hagar –ya en época grecorromana-. Su culto no terminará con la caída de la cultura faraónica, sino que logrará llegar incluso a época cristiana.

Hay cierta discusión entre los investigadores en cuanto a si el nombre de Isis deriva del de Osiris o viceversa. En este sentido, Hassan determina que “the name of the king was thus transformed to a divine name derived from that of the goddess Isis. The legitimation of the rule of “Osiris” by his affiliation with Isis is consistent with the identification of her name with the throne”²⁶⁰.

- *Maat*.

Los principios de “verdad”, “orden”, “justicia” y “equilibrio cósmico” están enmarcados dentro de la noción egipcia de *maat*, noción compleja que vincula el comportamiento personal de cada individuo con la conservación del orden universal. Este concepto es personificado por la diosa Maat, representada como mujer con una pluma de avestruz sobre la cabeza, y, a partir del reinado de Ankhentón, alada (fig. 53). Esta deidad encarnaba la armonía y el orden cósmico, los ciclos eternos de amanecer y ocaso, de las crecidas del Nilo y la perdurabilidad del cargo monárquico. Impedía que el caos, *Isfet*²⁶¹, se apoderara del universo.

²⁶⁰ HASSAN, F., 1992, p. 315.

²⁶¹ “Isfet désigne les forces mortifères: les ennemis, la friche, la misère, la désintégration sociale dont le détonateur est le mensonge. Isfet est l’antonyme exact de Mâat qui, elle, est l’ordre, la vérité, la justice qui s’appuie sur la défense du misérable contre le puissant; c’est aussi la victoire contre l’ennemi, le prédateur supposé; c’est enfin la prospérité, l’abondance des vivres” [MENU, B., 2006, p. 34].



Figura 53.- Bajorrelieve de Maat en el Valle de las Reinas, dinastía XIX. [Tomado de: <http://www.goddessgift.net/images/Goddess%20Maat-Hathor%20Relief.jpg> (acceso: 18/06/2010)].

Uno de los deberes de la realeza reinante era el mantenimiento del orden cósmico mediante la defensa del principio de *maat*. Por un lado, el rey y la reina han de garantizar un gobierno equitativo y justo y servir a las divinidades, y, por otro, los habitantes de Egipto, como retribución a los gobernantes, debían prestarles fidelidad y obediencia. De hecho, Maat es concebida como una diosa dual, como dos hermanas gemelas, una es la Maat celeste, el orden universal, y, la otra es la Maat terrestre, la justicia social.

Durante el Reino Antiguo (2686-2125 a.C.), a partir del reinado de Esnofru (dinastía IV), los títulos regios incorporarían este concepto *-nb m3'at* “Poseedor de *maat*” y *h m M3't* “El que surge de Maat”. Otro rasgo característico de la asociación de Maat con la monarquía es la celebración de la presentación de esta divinidad ante el resto de los dioses por la realeza, atestiguada desde el Reino Nuevo (1550-1069 a.C.), como símbolo de legitimidad y de mantenimiento del orden y la justicia.

Asimismo, Maat era considerada la ofrenda esencial de las divinidades, ya que éstas se nutrían de ella²⁶². Suele ser asociada a Toth como su pareja y, especialmente durante el Reino Nuevo, es considerada la “hija de Re”, y, por tanto, como sol femenino. Otro aspecto de gran importancia a partir del Reino Nuevo, es su relación con Osiris y el mundo funerario. Durante el “Juicio de las almas” se pesaba en una balanza el corazón del/la difunto/a, en un lado, y, en el otro, la pluma de Maat (fig. 54), de tal forma que si el corazón pesaba más, por malas acciones, era devorado por la denominada “Devoradora de almas”, y si era al revés el/la fallecido/a trascendía con éxito al Más Allá, donde disfrutaba de una existencia eterna. También se le asoció con la ceremonia de la “Apertura de la boca” y con la capacidad de dispensar un buen enterramiento.



Figura 54.- Escena del Libro de los muertos. “Juicio de las almas”. Museo del Louvre. [Tomada de: http://www.deyave.com/Arte/HistoriaDelArte_Egipto.html] (acceso: 18/06/2010)].

A pesar de su gran importancia no hay atestiguados templos dedicados a ella antes del erigido en Karnak por Amanofis III, durante el Reino Nuevo, lugar que fue empleado para la coronación de la reina Hatshepsut. Por lo general, en escenas culturales presentes en diversos templos Maat suele aparecer en escenas de ofrendas detrás del monarca o del personaje que las recibe.

²⁶² “La incorporación de la divinidad en el ser vivo o viceversa se expresa en el mundo egipcio a través de la imagen gráfica de la ingestión de uno en otro” [PÉREZ-ACCINO, C.; PÉREZ-ACCINO, J. R., 2007, XIX, p. 40].

Como hija de Re es asociada al rey, en palabras de Menu “théologiquement, le souverain est donc le frère, c’est-à-dire le doublé de Mâat qui est l’incarnation du monde mis en ordre”²⁶³. En este sentido, muy probablemente, la reina sería encarnación de Maat, como hija de Re, al igual que su contrapartida masculina, como puede observarse en el empleo de teónimos por diversas monarcas -como por ejemplo Nimaathap, dinastía II. Igualmente, hay representaciones reales, del rey junto a la reina, que emplean la composición típica de Re y Maat, según L. Troy, como símbolo de regeneración del padre a través de la hija (fig. 55).



Figura 55.- Escena de Tuthankhamon y Ankhesenamom cazando en las marismas. Capilla dorada de la tumba de Tuthankhamón. (Tomado de: TROY, L. 1986, p. 63, fig. 39).

IV. 3- CONCEPTO DUAL DE REALEZA.

En este apartado analizamos el carácter dual de la realeza, desde diversos puntos de vista, incluida la dualidad masculino/femenina y las posibilidades de interpretación que esa concepción dual puede ofrecer.

Como ya ha sido señalado en el apartado III, ese carácter dual estaba presente en múltiples aspectos físicos e ideológicos de esta civilización, pues, en el pensamiento de los antiguos egipcios, al igual que sucede en diversas sociedades africanas, se concebía

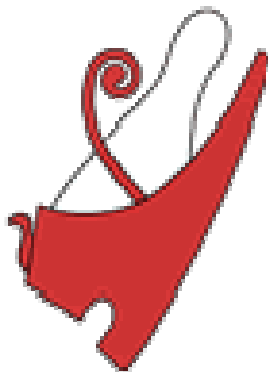
²⁶³ MENU, B., 2006, p. 36.

el Universo “como un conjunto de dualidades contrapesadas en un equilibrio inalterable”²⁶⁴.

Geográficamente, el país se dividía en norte y sur y en este y oeste y, políticamente, en Alto y Bajo Egipto, dualidades unificadas bajo la institución de la realeza (*ns.wt*).

La figura del monarca se ha interpretado, por costumbre, como el artífice de la unidad del Egipto dual y ese proceso de unificación se manifiesta de diversas formas.

En primer lugar, porta la corona *sekhemty*, es decir, la combinación de la Corona Roja, del Bajo Egipto, y la Blanca, propia del Alto Egipto²⁶⁵ (fig. 56). Asimismo, incorpora, en dicha corona o en otras variantes²⁶⁶, un *ureus*²⁶⁷, símbolo de la diosa cobra Wadjet (Bajo Egipto), junto a la cabeza de un buitres (fig. 57), correspondiente a la diosa Nekhbet (Alto Egipto). De este modo, el hecho de portar dichos elementos de forma conjunta simbolizaba el dominio real sobre todo el país.



Figuras 56-57.- Corona Doble. [Tomada de: <http://www.testimonios-de-un-discipulo.com/imagenes/Pschent-Doble-Corona-Seth-Osiris.gif>] (acceso: 20/06/2010)]; Mascarilla funeraria de Tutankhamón con el tocado *nemes* y las cabezas de las diosas cobra y buitres. [Tomada de:

²⁶⁴ FRANKFORT, H., 1976 [1948], p. 43.

²⁶⁵ Las primeras apariciones de dichas coronas, por separado, se documentan en un fragmento de cerámica del Nagada I, conservada en el Ashmolean Museum de Oxford, y en la tumba 100 de Hieracópolis (Nagada II), respectivamente. Sin embargo, la primera vez que se registra su representación conjunta es en la Paleta de Narmer (dinastía 0, Nagada III).

²⁶⁶ Las coronas presentan diversas tipologías: corona blanca, roja o la combinación de ambas, la corona azul, la corona Atef, el tocado nemes y el tocado khat.

²⁶⁷ El *ureus* en forma de cobra erguida, además de asociarse a la diosa Wadjet, se creía que representaba al ojo de Re, que escupía llamas para ahuyentar a los enemigos del rey.

<http://www.uned.es/geo-1-historia-antigua-universal/tutankhamen_deathmask.jpg> (acceso: 20/06/2010)).

Por otra parte, a través de la titulación real también podemos observar la unificación de dicha dualidad, en títulos como *ns.wt bjty*, *nbty* y *nb/nb.t t3wy*. El primero se traduce como “Realeza del Alto y Bajo Egipto” o, literalmente, “La del junco y la abeja”, elementos correspondientes al Bajo y Alto Egipto respectivamente. El título *nbty* significa “Las Dos Señoras”²⁶⁸ y hacía referencia a las diosas Wadjet y Nekhbet, divinidades protectoras de la realeza a partir del Reino Antiguo (2686- 2125 a.C.), como se documenta en los *Textos de las Pirámides*. Mediante su empleo, la monarquía evocaba las dos partes de Egipto, que se mostraban unidas bajo su dominio. Por último, *nb/nb.t t3wy*, que se traduce como “Señor/a de las dos tierras”, supone otra forma de aludir a la división política del antiguo Egipto, y, por tanto, a la dualidad en armoniosa unión.

De igual manera, otras dos cuestiones al respecto que han de tenerse en cuenta son:

a) Los rituales reales de “Unión de las Dos Tierras”²⁶⁹ y el “Círculo de las murallas”²⁷⁰, en conjunción con los rituales paralelos de “Aparición del rey” (*h't nsw* y *h't bjt*)²⁷¹.

b) El enterramiento doble de los personajes gobernantes, es decir, una tumba en el Bajo Egipto y otra en el Alto, durante las dinastías I y II.

Todo ello refuerza “la unidad geográfica-simbólica del Alto y del Bajo Egipto”²⁷² a través de la persona o personas reinantes, así como reactualiza el orden cósmico.

²⁶⁸ Durante la dinastía I, “el monarca portó otro título, que posteriormente se reveló efímero pero que también remarcaba su especial condición dual: el de *nbwy*, es decir, “Dos Señores”, en alusión a Horus y Seth, divinidades antagónicas que el monarca conciliaba” [CAMPAGNO, M., 2002, nota 30, p. 231]. Pero no sólo el rey, igualmente la reina, como muestra el título de “La que ve a Horus y Seth” empleado desde la dinastía I.

²⁶⁹ El *sm3 t3wy* o unificación de las dos tierras se representa iconográficamente con cada nuevo gobernante como conmemoración del proceso de unificación, el cual se considera que tuvo lugar bajo el mandato del rey Menes en torno al 3100 a.C., aunque ya se ha explicado la posibilidad más probable en la introducción de este capítulo.

²⁷⁰ Carrera ejecutada por el rey en torno a los muros de Menfis, como acto de reivindicación de sus derechos sobre el territorio.

²⁷¹ Estos tres tipos de rituales aparecen indicados en la *Piedra de Palermo*.

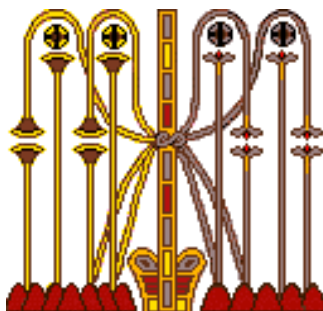


Figura 58.- Sm3 t3wy. [Tomado de: http://www.osirisnet.net/tombes/nobles/ous56/photo/ouserhat56_sema_tauy.gif (acceso: 21/06/2010)].

Como intermediario entre la esfera divina y humana, cuestión desarrollada *supra*, el soberano alberga otro tipo de dualidad, la cual puede entrecruzarse en dos aspectos: por un lado, posee una naturaleza humana y desempeña un cargo divino, y, por otro, como consecuencia de dicha función, ha de establecer el *maat*²⁷³ -orden cósmico- tanto en la tierra como en el dominio sobrehumano, favoreciendo a los dioses mediante diversos rituales, rindiendo cultos funerarios a los difuntos y estableciendo justicia entre la humanidad²⁷⁴, para así expulsar al caos o *Isfet*. De esta manera, la solidaridad social se restringe al ámbito egipcio, mientras que el empleo de la violencia se dirige contra agentes externos²⁷⁵, por los motivos anteriormente anotados (orden *versus* caos).

Con el fin de enlazar este tipo de dualidad con la siguiente, Hassan²⁷⁶ establece que el pensamiento egipcio sobre la realeza sagrada estaba constituido en términos duales: uno relativo a la dualidad guerra -como caos- y orden, al cual ya hemos aludido, y el otro atañe al contraste y complementariedad de los elementos masculino y femenino.

²⁷² CAMPAGNO, M., 2002, p. 232.

²⁷³ “The idea of *maat* encompasses both the harmonious cooperation which was projected as a social ideal and the constant struggle to maintain the cosmos against the forces which threatened it” [O’CONNOR, D., SILVERMAN, D., 1995, p. 12].

²⁷⁴ Además de la obligación de proveer la prosperidad a su pueblo.

²⁷⁵ “There may have existed a conception, as there certainly did later, that campaigns would be initiated or sanctioned by the gods and the fruits of success presented to them, so that historical and political actions were integrated into the meaning of the cult as actions on behalf of the gods that were performed in the outside world” [*Ibidem*, p. 13]. Así pues, “royal aggression is a ritual action dedicated to the gods and serving to defend the microcosm against encroaching disorder” [*Ibidem*, p. 14], tanto interno (rebeliones) como externo.

²⁷⁶ HASSAN, F., 1992.

Esta dualidad masculino-femenina, pudo operarse mediante la asociación de los reyes a las diosas²⁷⁷, en concreto a las diosas primigenias de la etapa final prehistórica²⁷⁸, cuyos poderes son asimilados por estos personajes en época dinástica²⁷⁹. En base a ello, Hassan reconoce la importancia del elemento femenino en la aparición de la realeza sagrada, apoyándose en una serie de razones, como el papel preponderante jugado por las diosas en el panteón divino, la importancia de la diosa vaca presente en la Paleta de Narmer, la abundancia de figurillas femeninas constatadas en época predinástica²⁸⁰, la igualdad disfrutada por las mujeres en este mismo período y la asociación de las mujeres con los diversos dominios sagrados.

No obstante, establece una clara ruptura entre el período predinástico y el dinástico o histórico, ya que argumenta que tanto el papel predominante de las diosas en el panteón egipcio, así como el estatus igualitario disfrutado por las mujeres mortales en la sociedad egipcia, es suprimido con la desarrollo, en época histórica, de una mentalidad patriarcal²⁸¹. Así pues, desdeña la posibilidad de establecer una posible asociación entre las diosas y la realeza o de aceptar una visión del estatus femenino en situación relativamente equiparable al masculino en épocas posteriores a las prehistóricas. Pero, hemos podido comprobar que estas propuestas de Hassan son desmentidas por diversas fuentes del Reino Antiguo.

Por su parte, L. Troy, tras observar que los monumentos funerarios incluían a numerosas mujeres, intentó averiguar cuál era la posición desempeñada por la mujer en la familia real, concluyendo, en su investigación, que debía hablarse de una realeza femenina (*queenship*) paralela a la masculina (*kingship*), ambas complementarias, de forma análoga al ámbito divino, donde las divinidades creadoras son andróginas²⁸². Para

²⁷⁷ Según Hassan, por asociación a la diosa como hijos, hermanos o esposos, los soberanos devienen divinos.

²⁷⁸ La potencia de las divinidades femeninas, se debe, para el citado autor, a su asociación con los dominios sagrados de fertilidad, nacimiento y resurrección, así como con la naturaleza y con la muerte.

²⁷⁹ Una vez que el monarca adquiere preponderancia y se le considera nexa divino, para justificar y legitimar su posición se opera lo que Hassan denomina mitogénesis, es decir, la reformulación de la cosmogonía, la cual conlleva cambios en los rituales y en los mitos, traspasando las funciones y atributos propios de las diosas primitivas a las nuevas deidades masculinas, al tiempo que se incorporan otros elementos (simbolismo fálico y cosmogonía solar).

²⁸⁰ “The iconography of the cow goddess on the Narmer palette is clearly paralleled by the female figures with raised arms miming cow horns in late Predynastic iconography” [HASSAN, F., 1992, p. 314].

²⁸¹ “The formation of a state society dominated by a male deity led to a suppression of the goddess and relegated her to a complementary role” [HASSAN, F., 1992, p. 313].

²⁸² Los elementos masculino y femenino, integrados en la divinidad primigenia no-creada de naturaleza andrógina, y que en tiempos míticos se separaron dando lugar a la primera pareja sexuada de divinidades, son encarnados en el plano terrenal por el rey y la reina.

reproducir el proceso generativo divino en el plano terrenal es necesario que ambos elementos interactúen en forma de dualismo sexual²⁸³, asegurando de esta forma los procesos de procreación, nacimiento y resurrección. Asimismo, en tanto fuerzas generativas, que han de renovarse, no sólo son complementarias, sino también correlativas, implicando generaciones de padres/madres e hijos/as.

Por tanto, el principio real femenino no sería asumido por una persona individual, sino por un colectivo, que abarca toda la gama de las relaciones familiares: madre, esposa, hermana e hija, siguiendo un patrón multigeneracional.

El modelo prototípico²⁸⁴ para la realeza femenina (*queenship*) sería la diosa Hathor, ya que, bajo sus numerosas manifestaciones, es considerada responsable de la renovación de la creación. Mitológicamente se la concibe como hija de Re y nieta de Atum, por lo que formaría parte de la primera pareja sexuada, cuya contrapartida sería el monarca, quien, a su vez, es calificado, a partir de la dinastía V, como hijo de Re. Por su parte, las mujeres de la realeza, a partir de su vinculación con Hathor, participarían de forma análoga en dicho ritual de renovación y recreación por medio de su asociación con divinidades masculinas tales como Min, Amón o el propio rey, ya que ambos elementos constituyentes de la realeza han de ser renovados.

Sin embargo, aunque esta investigadora desarrolla un trabajo excelente con teorías muy novedosas, no llega a rematar algunos de sus postulados y se centra en demasía en el carácter de interacción sexual entre ambos componentes de la monarquía, cuando podría percibirse desde una perspectiva algo más abierta y completa.

Por nuestra parte, consideramos que la clave podría estar en partir de una concepción neutral, no masculina²⁸⁵, del término de realeza, *ns.wt*²⁸⁶. De esta forma, el rey ya no sería concebido como la figura central de la monarquía y su esposa como una simple consorte, sino que ambos serán estimados a un mismo nivel jerárquico, gozando de una igualdad de importancia.

²⁸³ Las funciones sexuales correspondientes al elemento masculino, generación, y al femenino, concepción, son consideradas como la raíz de las categorías simbólicas de los opuestos, así como de los complementarios.

²⁸⁴ A pesar de que Troy establece un *prototipo*, como expresión del proceso de dualización del universo, que alberga un conjunto de atributos compartidos por diversas divinidades, por lo que guardan cierta relación homóloga, la figura más destacada es la de la diosa Hathor.

²⁸⁵ Como se ha venido haciendo tradicionalmente.

²⁸⁶ Para el género neutro existente en la gramática egipcia véase: DE BUCK, A., 1952, p. 35.

Somos conscientes de que la teoría que presentamos de que tanto un elemento masculino como otro femenino sean necesarios, no sólo en el plano religioso-mitológico o reproductivo, sino también para gobernar en equilibrio²⁸⁷ en la esfera terrestre, en los ámbitos social, económico y político del Estado del antiguo Egipto, cada uno con sus propias funciones, parece posible, pero requiere de un mayor estudio.

De manera similar, consideramos obligado valorar la propuesta de que la sucesión real podría producirse no sólo por vía masculina, sino también femenina. Así se lograría un consenso entre la teoría tradicional de sucesión exclusivamente por vía masculina y la teoría opuesta, defendida por N. Luomala, de un matriarcado y un sistema matrilineal de sucesión. Esto permitiría explicar la importancia de diversas hijas reales, unidas a parientes lejanos o a miembros de la élite, en la sucesión de sus progenitores/as en el trono.

²⁸⁷ De forma análoga a las primeras parejas de dioses y a la primigenia divinidad andrógina.

V- ESTUDIO DE UN CASO CONCRETO: LA REINA MERESANKH III (DINASTIA IV).

Lo que pretendemos en este apartado es analizar el caso concreto de una reina del Reino Antiguo (2686-2125 a.C.), Meresankh III, para ilustrar lo que hemos explicado a lo largo de los apartados anteriores, y examinar cómo y por qué investigadores que han estudiado los restos pertenecientes a esta reina encuentran elementos inexplicables desde una perspectiva occidentalista y patriarcal.

Así pues, el guión a seguir será el siguiente: primero presentaremos una panorámica contextual de dicha soberana y de su enterramiento, para después pasar a describir su monumento funerario, y, por último, analizar detalladamente tanto su iconografía, como las inscripciones que la acompañan.

En primer lugar, por su carácter introductorio, hemos recurrido al estudio que nos brinda P. Janosi²⁸⁸ sobre las tumbas de las reinas²⁸⁹ del Reino Antiguo, en el que realiza un análisis comparativo entre las tumbas en forma de pirámide, mastabas y las tumbas excavadas en la roca, estimando que la diferencia radica en una jerarquía de importancia entre sus propietarias.

Desde la perspectiva de dicho autor, las mujeres de la realeza durante el período citado eran totalmente dependientes de los varones, constituyendo su contrapartida, pero también como madres del futuro monarca. De este modo, determina que, durante esa etapa, no existió ninguna reina que reinara sola²⁹⁰; el único caso excepcional sería el de Nitocris (dinastía VI), de que apenas poseemos información.

Janosi parece reafirmar, si bien desde una *perspectiva androcentrista*, lo que planteamos con nuestra hipótesis, al señalar que no existieron monarcas femeninas que reinaran solas; sin embargo, realmente tampoco hubo reyes que gobernaran en solitario. Por lo que ambos elementos, masculino y femenino, se necesitaban mutuamente para que el gobierno funcionase de forma equilibrada²⁹¹, de una manera análoga a las divinidades primigenias, tal y como ya hemos señalado.

²⁸⁸ JÁNOSI, P., 1992.

²⁸⁹ Las tumbas que se conservan y han sido descubiertas, pues aún quedan muchos vacíos de información.

²⁹⁰ Porque, para dicho investigador, contradiría la institución de la realeza (kingship).

²⁹¹ "The unity of the King and the queen was exemplified by the funerary architecture" [JÁNOSI, P., 1992, p. 55].

Asimismo, observa que cada rey tuvo varias esposas, pero presupone que, por lógica, no fueron contemporáneas sino que se trataba de matrimonios sucesivos; aunque para ratificar dicha suposición se necesitaría un mayor conocimiento sobre las vidas de las reinas. Diferenciar cuál era considerada la “reina principal” y cuáles las “concubinas”, supone aplicar terminología anacrónica; pero, lo que si defiende el autor es que, indudablemente, debió haber diferencias de rango e importancia entre las mujeres de la familia real, destacando de entre todas la portadora del título “madre de la realeza”, lo que justificaría las diferencias de tipología visibles en los monumentos funerarios de estos personajes. A modo de ejemplo, presenta el siguiente esquema (fig. 59), en el cual se encuentran reflejadas las reinas conocidas de las dinastías IV a VI, en relación con sucesivos soberanos, y sus monumentos.

4TH DYNASTY		
(Sneferu)	Hetepheres I	shaft-tomb G 7000x
(Khufu)	Meretites I(?)	pyramid G 1-a ⁹
	[...?...]	pyramid G 1-b
	Henutsen	pyramid G 1-c
(Djedefre)	Khentetenka	tomb unknown (probably in Abu Roash)
	Hetepheres II	mastaba G 7350 ⁶
(Khafre)	Khamerernebti I ⁷	tomb unknown (probably in Giza)
	Heknuhezet ⁸	tomb unknown (probably in Giza)
	Meresankh II	mastaba G 7410
	Meresankh III	mastaba/rock-cut tomb G 7530/40
	Per[senet]	rock-cut tomb LG 88
(Menkaure)	[...?...]	pyramid G 111-a ⁹
	[...?...]	pyramid G 111-b
	[...?...]	pyramid G 111-c
	Khamerernebti II	rock-cut tomb
	Rekhetre	rock-cut tomb
(Shepseskaf?)	Bunefer	rock-cut tomb
(king?)	Khentkaus I	rock-cut tomb/mastaba LG 100
5TH DYNASTY		
(Userkaf)	Neferhetepes	pyramid
(Sahure)	Nefrethanebti	tomb unknown (probably in Abusir)
(Neferirkare)	Khentkaus II	pyramid
(king?)	Nimaathep II	mastaba G 4712
(king?)	Nebunebti	mastaba D 18/No.64
(king?)	Khuit I	mastaba D 14/No.70
(king?)	Meresankh IV	mastaba D 5/No.82
(king?)	?	pyramid L XXIV
(king?)	?	pyramid L XXV
(Niuserre)	Reputnebu	tomb unknown (probably in Abusir)
(Djedkare)	?	pyramid (?) ¹⁰
(Unis)	Nebet	mastaba
	Khenut	mastaba
	Seshseshet	tomb unknown ¹¹ (probably in Saqqara)
6TH DYNASTY		
(Teti)	Khuit II	pyramid
	Iput I	pyramid
	Khentet-[?] ¹²	tomb unknown (probably in Saqqara)
(Pepy I)	[...?...]	pyramid
	Nebwenet	pyramid
	Ankhenesmerire I	tomb unknown, pyramid(?)
	Ankhenesmerire II	tomb unknown, pyramid(?) ¹³
(Merenre)	? ¹⁴	
(Pepy II)	Neit	pyramid
	Iput II	pyramid
	Udjebten	pyramid
	Ankhnepespy	buried in one of the magazine rooms of Queen Iput II's temple

Figura 59.- Esquema de las reinas del Reino Antiguo y sus monumentos funerarios. (Tomado de: JANOSI, P., 1992, p. 52).

No obstante, sus presupuestos iniciales no son determinantes, por falta de un estudio más profundo y por la presencia de ciertas contradicciones al aplicar la idea totalizadora de que los monarcas construían pirámides sólo a sus madres. En sus propias palabras “the architecture of the tomb does not necessarily give a clue as the status of a queen. Queens buried in pyramids cannot be shown to have been ‘main queens’; (...). Likewise, a royal woman possessing a pyramid was not necessarily a mother of the king”²⁹².

En este marco introductorio, otro tipo de análisis, realizado en las últimas décadas, sobre las reinas y las princesas es el presentado por V. G. Callender²⁹³ en la Conferencia de Praga de mayo-junio de 2004, la cual versó sobre el arte y la arqueología del Reino Antiguo. En este caso, la autora realiza un estudio sobre la iconografía de las princesas, en el período antes señalado, con la intención de reconstruir sus vidas y su nivel de importancia, basándose en su titulación y en la decoración de sus tumbas. De ello extrae una clasificación de las princesas en tres categorías:

- a) Hijas biológicas del rey que lo proclaman a través de su titulación.
- b) Princesas que se casan con reyes, convirtiéndose en reinas.
- c) Mujeres no reales, que se casan con oficiales de alto rango y aparecen intituladas como princesas en las tumbas de sus maridos (“hijas del rey, de su cuerpo”). A su vez, estas últimas las subdivide en: princesas sin matrimonio conocido, casadas con príncipes y casadas con altos funcionarios.

Aunque esta visión ofrecida por Callender supone un avance con respecto a décadas anteriores, sigue marcada por la idea de la subordinación de las mujeres a los varones, fundando su importancia en torno a la relación que guardan con estos. Dicha autora se basa en el hecho de la representación iconográfica de las mujeres reales, en determinadas ocasiones, a menor escala que los hombres²⁹⁴; pero, nuevamente, habría que señalar que al igual que otras culturas, la egipcia emplea la iconografía como medio de transmisión de un mensaje, propagandístico en el caso de la realeza, y si en cierta

²⁹² JANOSI, P., 1992, p. 55.

²⁹³ CALLENDER, V. G., 2004.

²⁹⁴ “The smaller size for these female relatives of the king is due to the belief that the king’s social and religious status caused him to be shown as being so much larger than his female dependants” [CALLENDER, V. G., 2004, p. 121].

escena se desea resaltar la figura y acción del rey, se representa en mayor tamaño, mientras que en otras ocasiones es la reina u otro miembro femenino de la familia real la resaltada²⁹⁵, en función de lo que se pretenda transmitir, el contexto, el personaje, etc.

Para comenzar con el caso que nos interesa, conviene contextualizar a dicha reina en la dinastía IV (2613-2494 a.C.), como bisnieta de Hetepheres I y Esnofru, primeros monarcas de la citada dinastía, nieta de Khufu -Keops en griego- y Meretites e hija de Hetepheres II y el príncipe Kawab, primer marido de dicha reina e hijo mayor de Keops. Este príncipe murió antes de ascender al trono, por lo que Hetepheres II se casó de nuevo con Djedefra (Radjedef), el cual se convirtió en padrastro de Meresankh III. Por lo que se refiere al matrimonio de esta reina, no se sabe nada concreto, ya que en su tumba no aparece mención alguna a su marido, aunque se la tiende a emparejar con su tío Khafra -Kefrén en griego- o con su primo Menkaura -Mikerinos en griego.

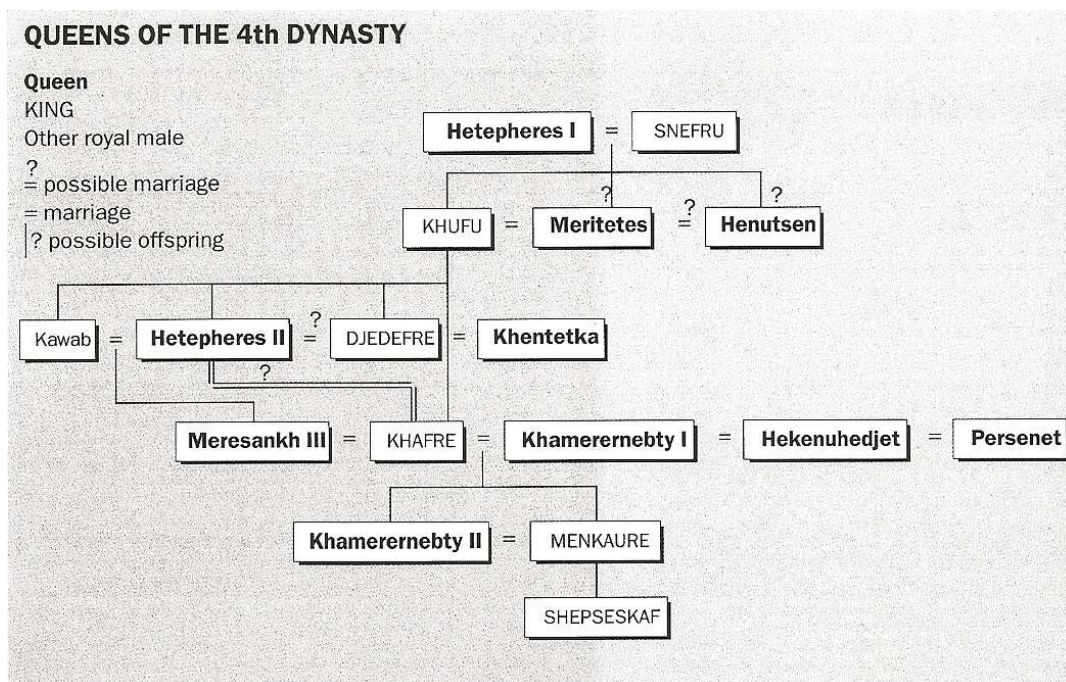


Figura 60.- Esquema de relaciones familiares dentro de la dinastía IV. (Tomado de: TYLDESLEY, J., 2006, p. 46).

²⁹⁵ “The reduced scale was clearly not in any sense a measure of the absolute comparative ‘importance’ of a particular husband and wife in society, or of the status of men and women generally, as has often been assumed. That men and women other than the tomb owner and his wife are generally shown at exactly equal size in tomb chapel decoration demonstrates that the difference in size is not a function of gender but of ownership of the chapel. Women are shown at a similarly larger scale in their own chapels, where normally their husbands are not depicted at all” [ROTH, A. M., 2004, p. 295].

Su tumba, G7530 sub, fue descubierta por Reisner en 1927, en el cementerio este de Keops, dedicado a miembros de la familia real, mientras los grupos de trabajo limpiaban la zona oriental de la tercera mastaba (desde el oeste), ubicada en la quinta hilera de mastabas de dicho cementerio, es decir, la mastaba G7530/7540. Esta última fue interpretada por Reisner²⁹⁶ como tumba de Hetepheres II y la G7530 sub como enterramiento dedicado a Meresankh III por su madre debido a que falleció antes que ella. No obstante, Simpson y Dunham²⁹⁷ consideran que todo el monumento funerario fue regalado por su madre a Meresankh, ya que Hetepheres II fue enterrada posteriormente en la G7350.

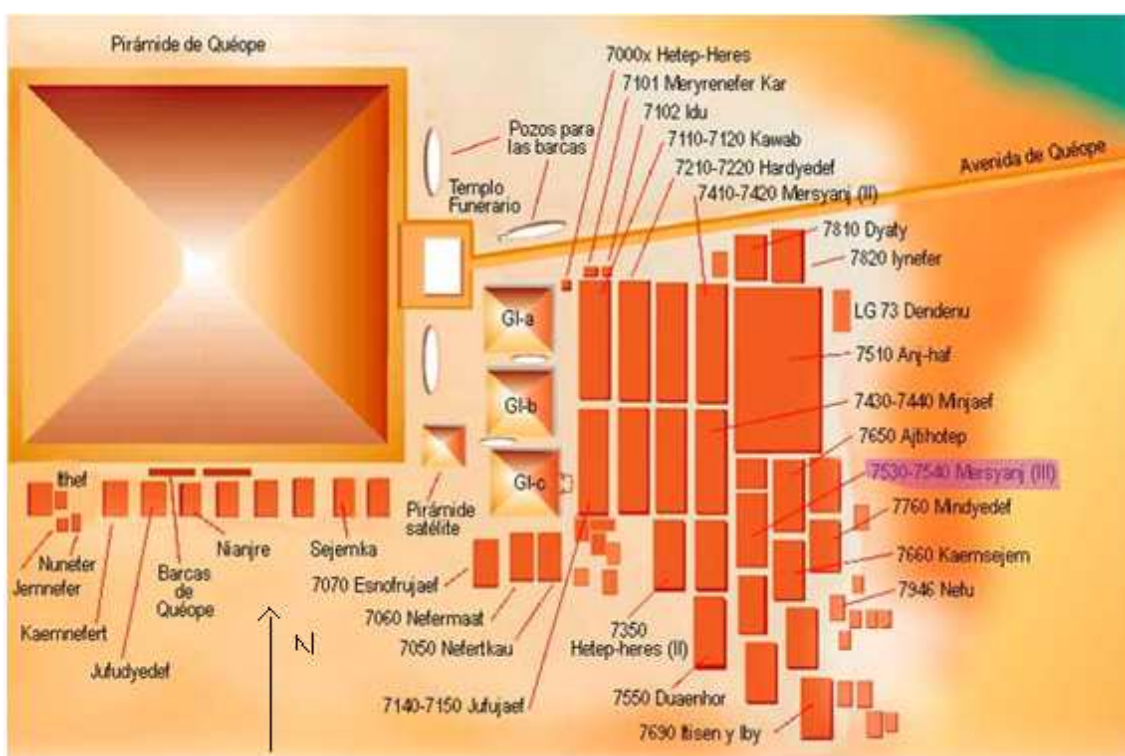
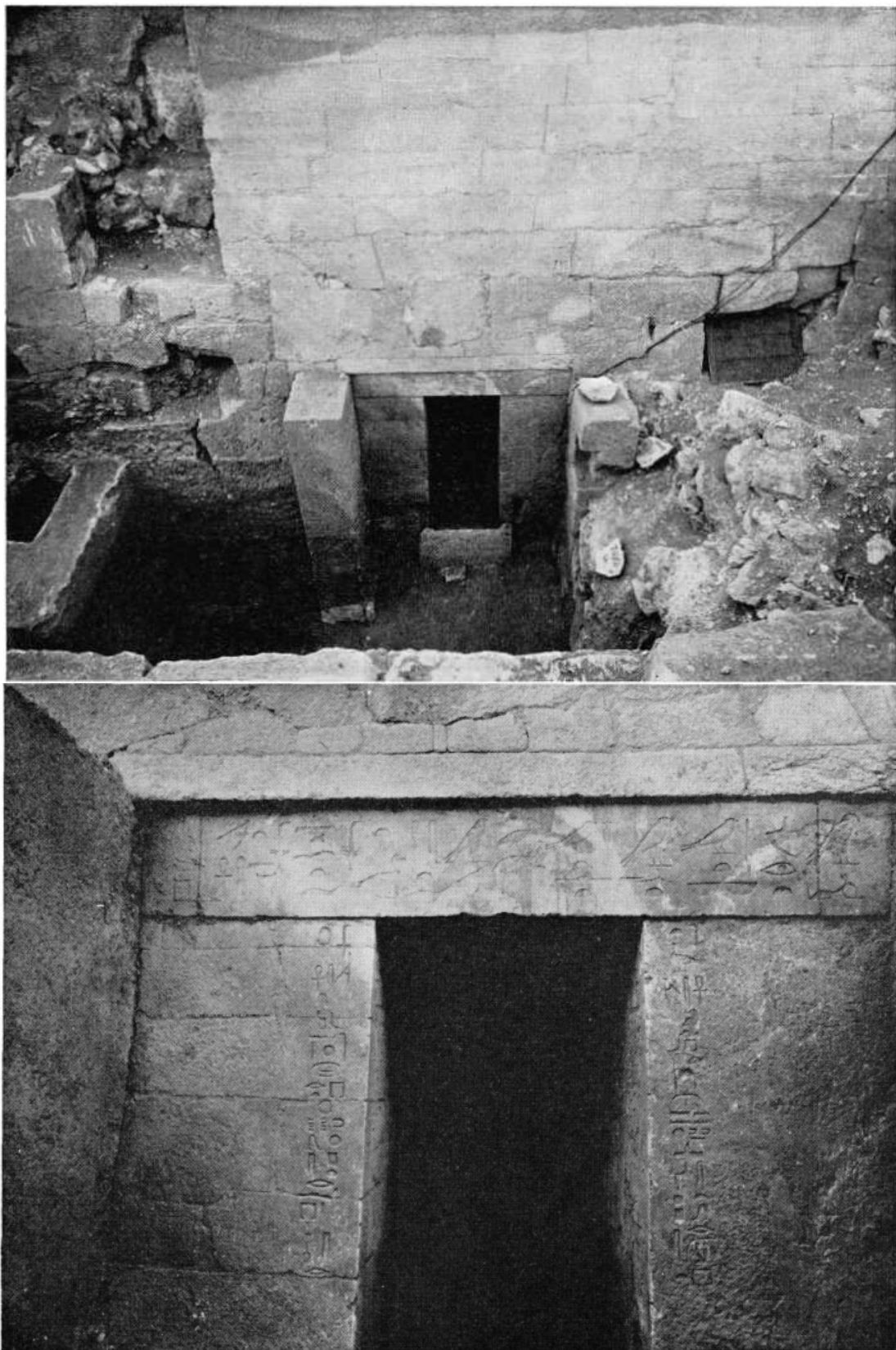


Figura 61.- Mapa del cementerio G7000 de Gizeh. [Tomado de: <<http://egiptomaniacos.top-forum.net/.../la-mastaba-de-la-reina-meresankh-iii-t1386.htm>> (acceso: 22/06/2010)].

Lo primero que se encontró fue la entrada hacia la tumba que estaba cortada en la roca (fig. 62), en cuyo dintel aparecían inscritos los títulos de la princesa y reina Meresankh, además de dos fechas, correspondientes, curiosamente, a su muerte y a su entierro (fig. 63). Resulta curioso el hecho de que disten 272 días entre una y otra fecha, cuando Herodoto nos informa de que lo normal eran 72 días.

²⁹⁶ REISNER, G. A., 1927.

²⁹⁷ DUNHAM, D.; SIMPSON, W. K., 1974.



Figuras 62-63.- Imagen de la entrada a la tumba G7530 sub bajo la pared este de la mastaba G7530/7540; Imagen en detalle de la entrada, con inscripciones en el dintel y las jambas. (Tomadas de: REISNER, G. A., 1927, figs. 16 y 18, pp. 75 y 77).

Tras la apertura de la entrada, se accedió al interior, gracias a una pequeña escalera, y se pudo vislumbrar un enterramiento dividido en tres naves (figs. 64 y 65) y en perfecto estado de conservación, en cuanto a relieves e iconografía.

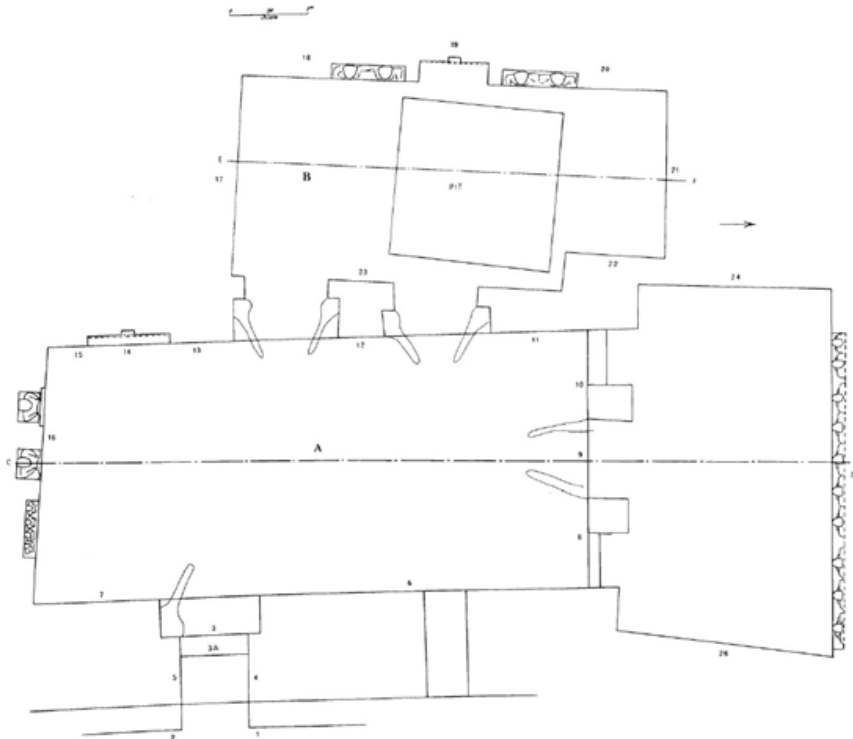


Figura 64.- Plano de las salas en las que se divide la capilla G7530 sub. (Tomado de: DUNHAM, D.; SIMPSON, W. K., 1974, Plan C).

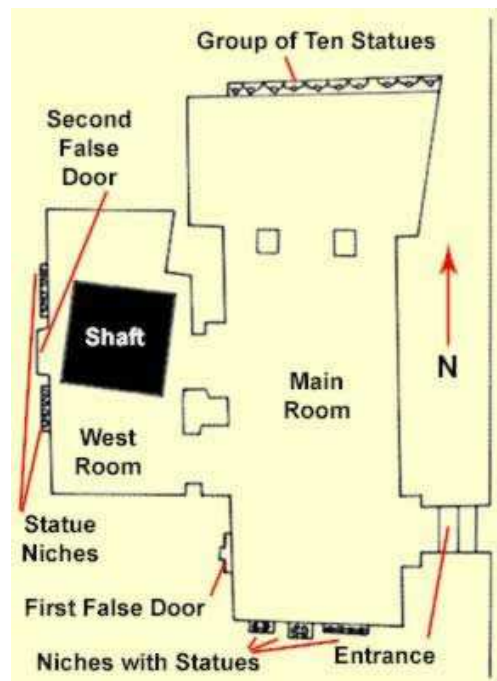


Figura 65.- Plano de la capilla cortada en la roca de Meresankh III. [Tomado de: <http://www.touregypt.net/featuresstories/mMeresankht.htm> (acceso: 23/06/2010)].

Lo más destacable de la capilla, para Reisner, fue la información que ofrecía en relación a sus lazos familiares, concretamente con su padre, su madre y su descendencia. Pero, igualmente, consideramos necesario resaltar el hecho de que revele las relaciones entre las mujeres de la realeza²⁹⁸, su estatus y su importancia. En ningún momento aparece representado su marido, por lo que Reisner, mediante cálculo de fechas, duda entre Kefrén o Mikerinos, aunque se inclina en mayor medida por el último²⁹⁹.

De forma general, lo que se puede entrever es el respeto, afecto y estrecha relación habida entre Meresankh III y su madre, la reina Hetepheres II, a pesar de que también aparezcan el padre, Kawab, y los descendientes de la propietaria de la tumba. El protagonismo lo recibe Meresankh, ya que es a quien se dedica el monumento; sin embargo, en ocasiones, Hetepheres igualmente aparece en un rol sobresaliente, puesto que es la mecenas.

Siguiendo cierto orden explicativo, en torno a las partes de la capilla y los relieves e iconografía que alberga, comenzaremos por la sala principal, la cual subdividiremos en pared norte, oeste, sur y este.

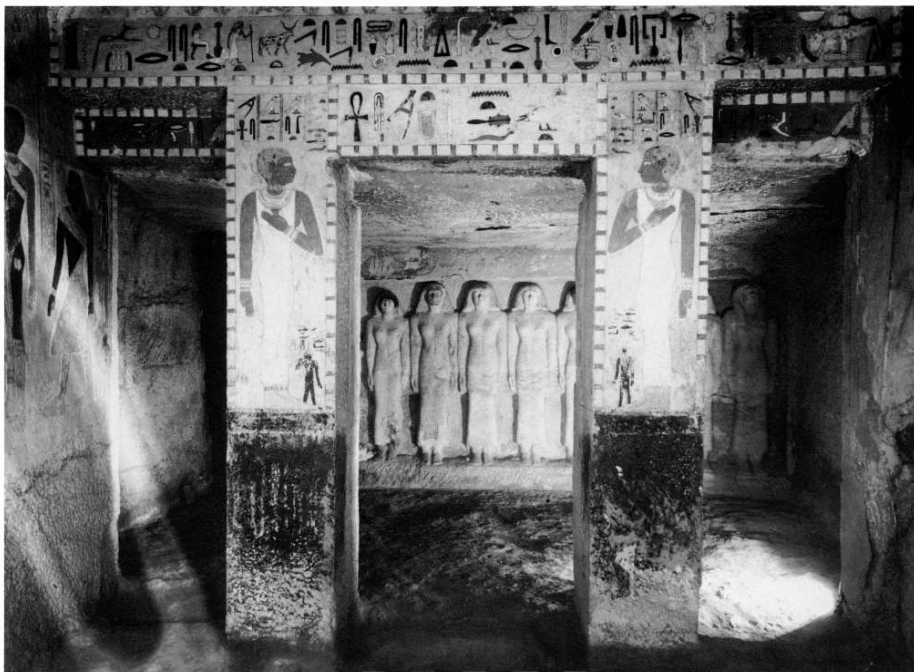


Figura 66.- Sala principal, zona norte. Relieves en las paredes laterales y en la puerta, y estatuas talladas en la roca al fondo. (Tomada de: DUNHAM, D.; SIMPSON, W. K., 1974, Plate VI a).

²⁹⁸ La madre, Hetepheres II, se estaba construyendo su propio monumento funerario, pero, tras el fallecimiento previo de su hija Meresankh III, en torno a la edad de 50 años, mandó que lo remodelasen, pasando a ser un regalo de madre a hija, al igual que el sarcófago, en el que encontramos una dedicatoria.

²⁹⁹ Por el contrario, se considera de forma generalizada que su marido fue Kefrén.

En la pared norte (fig. 66), separada por un arquitrabe con tres aperturas, se observan diez figuras femeninas, esculpidas en la roca, en altura progresivamente descendente, y, sobre ellas, solo una inscripción con el nombre de Meresankh³⁰⁰. Para Reisner, las tres primeras, empezando por la derecha, representan a Hetepheres II; a Meresankh III las cuatro siguientes; y las restantes a las hijas menores de ésta última (fig. 67). Resulta impactante y hermoso vislumbrar la cadena de generaciones de mujeres reales que se suceden, de las más mayores a las más jóvenes, y el vínculo establecido entre ellas.



Figura 67.- Pared norte de la sala principal con diez estatuas femeninas talladas a lo largo de la pared. (Tomada de: DUNHAM, D.; SIMPSON, W. K., 1974, Plate VI b).

Las paredes laterales de dicha sala nunca fueron decoradas y lo único presente son las marcas de cincel de los artesanos que realizaron la tumba.

Por lo que se refiere a la pared que separa la zona norte del resto de la sala principal (fig. 66), según Simpson y Dunham, la apertura central estaba provista, originalmente, de una puerta de madera de dos hojas, como evidencian las marcas del

³⁰⁰ El nombre de Meresankh significa “La que ama la vida”.

suelo. Las aberturas laterales, probablemente, no tuvieron puertas, incluso puede que estuvieran selladas. Solo en la fachada sur de dicha pared podemos encontrar decoración.

En el arquitrabe, las inscripciones señalan que el enterramiento responde a los designios del Anubis, que la reina resulta una persona noble ante los ojos de dicho dios y que las ofrendas van dirigidas a Meresankh III³⁰¹. En el dintel derecho se intitula a la soberana como “La que ve a Horus y Seth”³⁰²; en el central, se le califica como “Hija de la realeza” y “Esposa de la realeza”; en el tambor de la apertura central se le denomina “Grande de cetro” y “Seguidora de Horus”; y, por último, en el lintel izquierdo es citada como “Compañera de Horus, su amada”. Estos títulos, sin lugar a dudas, parecen expresar la importancia, rango y autoridad de dicha mujer dentro de la institución de la realeza, así como su pertenencia al linaje real.

Por lo que respecta a los pilares, las representaciones y las inscripciones³⁰³ son idénticas³⁰⁴, mostrando, nuevamente, la concepción dual propia de la mentalidad de los antiguos egipcios. Meresankh presenta la mano derecha doblada y apoyada sobre la zona del corazón³⁰⁵ y la izquierda estirada, con un vestido blanco de doble tirante que le tapa los senos, un amplio collar, brazaletes y tobilleras (fig. 66). El cabello es oscuro y corto, por lo que parece probable que fuera su propio cabello y no una peluca, como resulta habitual. La pequeña figura que aparece a los pies de la reina, es un personaje masculino, desnudo y con el dedo de la mano derecha en la boca. La inscripción localizada sobre él señala que se trata de un hijo de la realeza llamado Ny-user-Re-ankh³⁰⁶.

³⁰¹ Para la transcripción y traducción de las inscripciones de la capilla, aunque sería conveniente una revisión y reevaluación propia de las mismas, véase: DUNHAM, D.; SIMPSON, W. K., 1974.

³⁰² Este título podría interpretarse, resaltando la posición de la reina, como la que vigila a ambos dioses antagónicos, representantes del Bajo y Alto Egipto respectivamente.

³⁰³ En ambos pilares, distribuidas las inscripciones en cuatro columnas, puede leerse lo siguiente: “Hija de la realeza, de su cuerpo”, “La que ve a Horus y Seth”, “Seguidora de Horus”, “Meresankh”.

³⁰⁴ Los personajes y las inscripciones del dintel izquierdo se orientan al lado derecho, mientras que en el pilar izquierdo es a la inversa.

³⁰⁵ Esta actitud parece denotar que la persona da fe de su actitud en vida como justa y correcta, lo cual se completa, en épocas posteriores, con la escena del juicio de las almas en la que se pesa, por un lado, el corazón del difunto o la difunta y, por otro, la pluma de Maat, para comprobar si podía o no trascender al Más Allá.

³⁰⁶ “The painted insertion of the boys on both pillars, the western one bearing a name compounded with that of King Neuserre of the Fifth Dynasty seems to prove either that the chapel remained accessible until that time, or was re-opened during the subsequent dynasty to add these figures” [DUNHAM, D.; SIMPSON, W. K., 1974, p. 13, nota 29].

La pared oeste de la sala principal alberga dos aberturas que dan acceso a la sala de las ofrendas, originalmente con puertas de doble hoja, las cuales la fraccionan en tres partes. En el arquitrabe, ubicado por encima de las aperturas y sus dinteles, se anota el nombre de Hetepheres y Meresankh, su parentesco y su titulación (fig. 68). Asimismo, se deja constancia del deseo de que la difunta descanse en paz en el reino de Anubis y se establece que se le debe rendir culto y realizar ofrendas diariamente. Un dato destacable es el testimonio de que ambas mujeres eran sacerdotisas de Toth, dios de la escritura, lo cual puede denotar que ambas poseían conocimientos de lectura y escritura.



Figura 68.- Imagen de la pared oeste con dos aberturas que dan acceso a la sala oeste. (Tomada de: DUNHAM, D.; SIMPSON, W. K., 1974, Plate VII b).

Por lo que se refiere a la parte más próxima al área norte de la sala principal (fig. 69), las figuras representadas, junto con inscripciones explicativas, corresponden a Hetepheres II, seguida de Meresankh III, el hijo de ésta, Nebemakhet, y, detrás de este

ultimo personaje, tres pequeñas figuras, interpretadas como hijos e hijas de la reina difunta.

El tamaño de las figuras desciende progresivamente de mayor a menor tamaño de izquierda a derecha, aunque Hetepheres y su hija son prácticamente iguales. La primera presenta el cabello corto y rubio³⁰⁷, con líneas rojizas intercaladas; viste un vestido blanco con los hombros en punta y un amplio collar. Sus brazos están cruzados sobre el pecho. La inscripción que le precede le caracteriza como madre y esposa de la realeza, “La que ve a Horus y Seth”, “Grande de cetro”, y “Controladora de los carniceros de la Casa de la Acacia”³⁰⁸.



Figura 69.- Sala principal, pared oeste. Representación de Hetepheres II, Meresankh III y su descendencia. (Tomada de: REISNER, G. A., 1927, p. 67, fig. 5).

³⁰⁷ Razón por la cual algunos investigadores consideran que tuvo raíces familiares extranjeras, ya que los egipcios eran morenos.

³⁰⁸ Institución vinculada al Más Allá.

A continuación, Meresankh, de nuevo con pelo corto y oscuro, está ataviada con un vestido blanco, cubierto por una piel de leopardo³⁰⁹, collar, pulseras, pero no tobilleras. Su brazo derecho sostiene una fusta -símbolo real-, mientras que el izquierdo permanece estirado. La inscripción relativa a esta figura le caracteriza como esposa amada de la realeza, “La que ve a Horus y Seth”, “Compañera de Horus”, “Grande de cetro” y “Amada de las Dos Señoras”.

En este fragmento puede observarse que la titulación que porta dicha reina, en su mayoría, la hereda de su madre. De esta forma, se ratifica lo señalado en el apartado II, es decir, que la titulación de la realeza femenina se hereda de madres a hijas, o, incluso, de parientes femeninos anteriores³¹⁰.

El siguiente personaje, con piel oscura, peluca blanca, falda hasta las rodillas, collar, brazaletes y brazos estirados, es calificado en las inscripciones como “Hijo de la realeza, de su cuerpo”, “Principal sacerdote lector”, Nebemakhet.

En el pilar central de la misma pared (fig. 68), aparece Meresankh mirando hacia la izquierda, portando una peluca oscura y larga, no como en los casos anteriores, un vestido largo con dos tirantes y rejilla bajo el pecho, un collar con cuentas azules y verdes, pulseras y tobilleras. Su brazo derecho reposa en su pecho izquierdo y el brazo izquierdo estirado. La inscripción que acompaña la imagen le intitula como “La que ve a Horus y Seth”, “Grande de cetro”, “Nbtj”, “Sacerdotisa de Hathor, Señora de Dendera” y “Esposa de la realeza”.

En la sección sur de dicha pared (fig. 70), se observan tres apartados. Por un lado, se puede contemplar a la reina orientada hacia la derecha, caracterizada e intitulada de la misma forma que en el pilar antes descrito. Tras ella, en tres registros superpuestos, aparecen representadas tres mujeres. La primera empezando por arriba porta un objeto indiferenciable sobre el hombro izquierdo y un saco pequeño en la mano derecha; la figura femenina central sujeta un baúl en la cabeza y un remo en el hombro derecho; en último lugar, la imagen inferior, con un vestido de un solo tirante, porta un abanico en la mano izquierda y una bolsa en la mano derecha.

³⁰⁹ Atuendo asociado a los rituales funerarios.

³¹⁰ Para localizar titulaturas heredadas de ancestros femeninos, como la abuela o la bisabuela, haría falta un estudio más profundo.

En segundo lugar encontramos, en la parte superior, una hilera de jarras y recipientes y a la izquierda un hombre con actitud de invocación. Sobre la tabla y la falsa puerta, una inscripción anota que se le han de realizar a la reina ofrendas de pan y cerveza cada comienzo de año, durante la festividad de Toth, así como con cada festividad, cada mes y cada día. La tabla sobre la falsa puerta muestra, en el lado izquierdo, a Meresankh sentada sobre un trono decorado con leones sedentes³¹¹ y una mesa de ofrendas frente a ella. Las inscripciones tras la mesa versan sobre lo mismo que las anteriores. La falsa puerta parece inacabada y no contiene inscripciones.

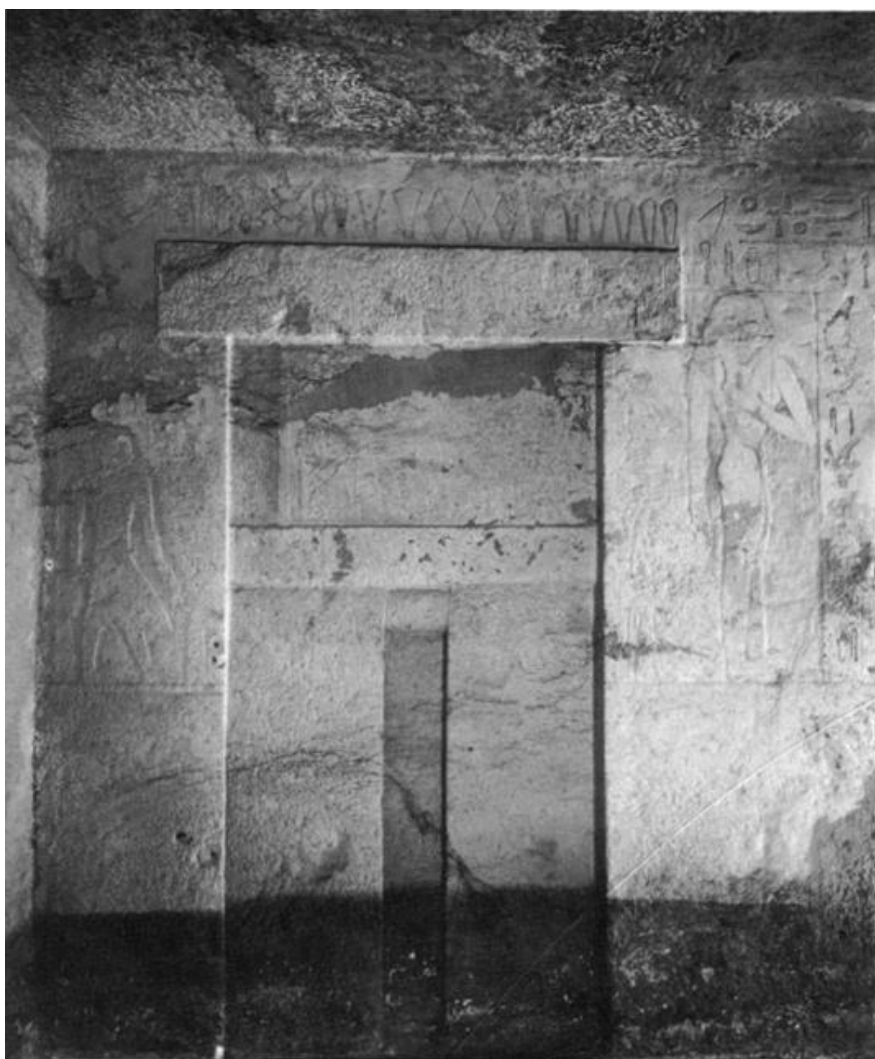


Figura 70.- Sección sur de la pared occidental de la sala principal. (Tomada de: DUNHAM, D.; SIMPSON, W. K., 1974, Plate VII a).

³¹¹ Simbolismo alusivo a la realeza.

Para finalizar con dicha pared, en el último apartado (fig. 70) puede observarse, en la parte superior, en oposición al arquitrabe, un hombre invocando ofrendas. Por debajo, otro hombre, en actitud de movimiento, porta un rollo de papiro en la mano derecha y tras él, un estuche de escriba. Este personaje es descrito por las inscripciones como Khemetnu, escriba y “Supervisor de los sacerdotes”.

La pared sur de dicha sala (fig. 71) contiene tres nichos en la parte inferior que albergan esculturas de escribas, y, en cuanto a la zona decorada, se distinguen dos secciones. Por una parte, escenas de ofrendas variadas y portadores de las mismas, destinadas a Meresankh, la cual aparece sentada oliendo una flor de loto³¹² y con otra flor más en su regazo; por otra, escenas con personajes transportando objetos y elaborando mobiliario y estatuas de la reina. También aparece representado el servicio personal de la monarca, formado por mujeres y personas enanas.

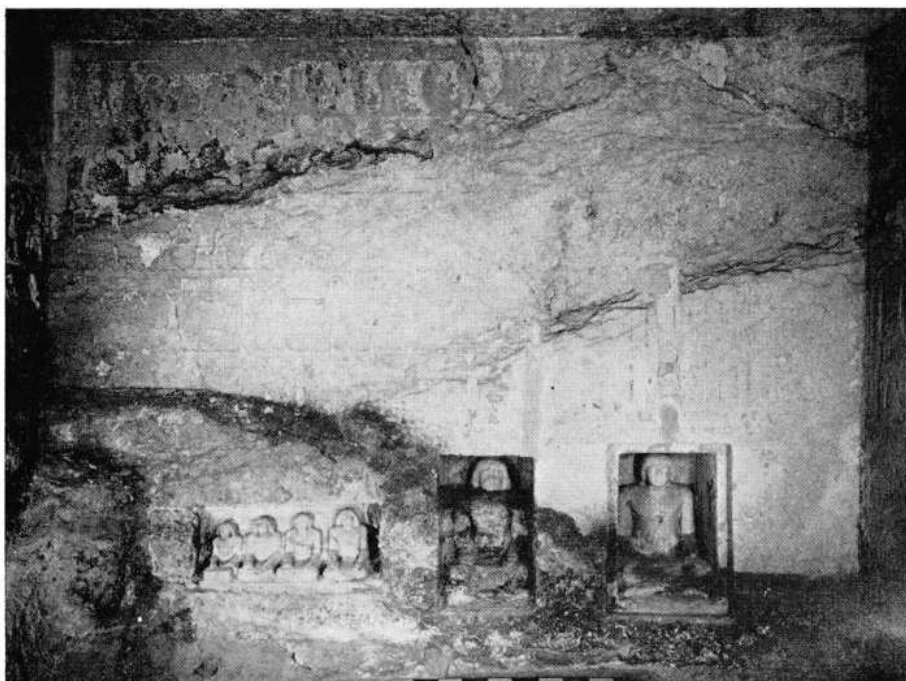


Figura 71.- Imagen de la pared sur de la sala principal de la capilla. (Tomada de: DUNHAM, D.; SIMPSON, W. K., 1974, Plate VIII a).

³¹² Esta flor se relaciona con el ciclo solar egipcio de muerte y regeneración, porque el loto azul se abre al amanecer orientado hacia el este y al anochecer se cierra y sumerge en el agua.

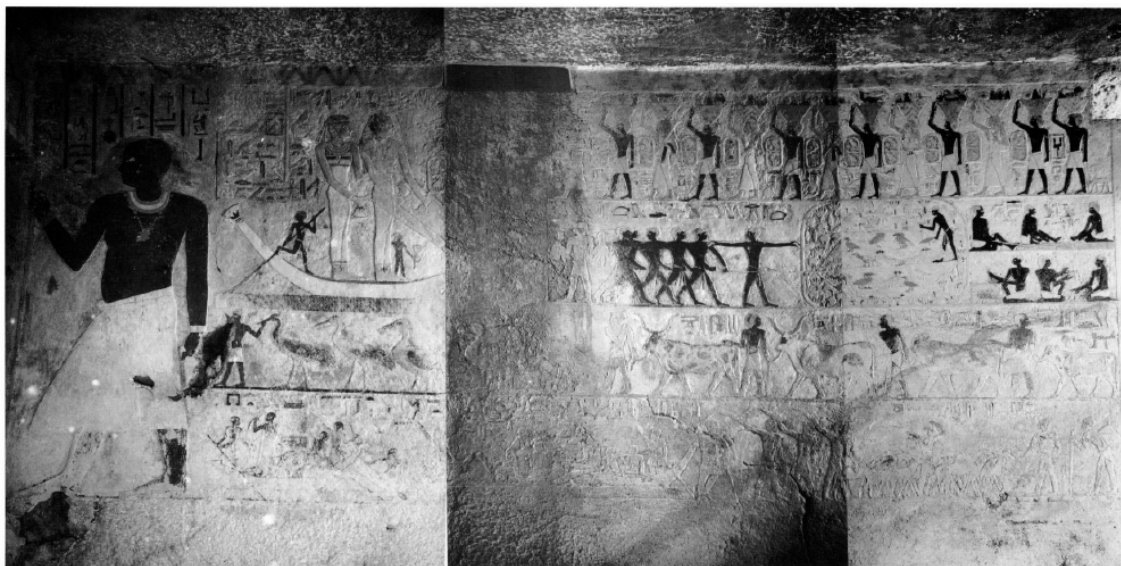


Figura 72.- Pared este de la sala principal. (Tomado de: DUNHAM, D.; SIMPSON, W. K., 1974, Plate IV).

Finalmente nos centraremos en la pared este de la sala principal (fig. 72). En el lado más próximo al norte está la imagen de gran tamaño del príncipe Kawab, orientado a la izquierda, de piel oscura, corpulento y envejecido, lo cual proporciona realismo a la representación. Se le representa con un bastón amarillo en la mano derecha y la izquierda extendida y con una prenda doblada, el pelo corto y un faldilla blanca hasta media pierna, collar y brazaletes. La inscripción superior le caracteriza como el padre de Meresankh, “Hijo mayor de la realeza”, “Principal sacerdote lector” y “Director de los divinos oficios”.



Figura 73.- Detalle de la imagen del príncipe Kawab en la pared este de la sala principal. (Tomado de: REISNER, G. A., 1927, p. 70, fig. 9).

A continuación, en la parte superior aparece una escena en la que Meresankh, junto con su madre y su hijo, en dirección este, navegan en una barca de caña por las marismas, llevando a cabo el ritual de la “Agitación de los papiros” en honor a Hathor (fig. 74), diosa de la que ambas son sacerdotisas. Hetepheres II lleva la indumentaria tradicional, peluca larga, vestido banco con doble tirante, pulseras y collar. Delante de ella una figura masculina, desnuda y de reducido tamaño, sostiene en la mano izquierda una flor de loto y con la otra se aferra a la pierna de la reina madre. Detrás de Hetepheres se encuentra Meresankh, con pelo corto y un lazo con flores alrededor, del que sobresalen los extremos, un vestido blanco de rejilla con tirante doble, collar y brazaletes. Con una mano tira de los papiros mientras con la otra rodea la cintura de su madre, demostrando una estrecha y afectuosa relación. Por detrás de ellas, una figura masculina emplea un remo para conducir la barca, cuyos extremos presentan forma de flor de papiro.

Sobre la imágenes las inscripciones nos informan de que ambas mujeres, madre e hija, recogen papiros en honor de Hathor, observando todo lo bueno presente en la marisma.



Figura 74.- Detalle de la escena de barca. (Tomado de: REISNER, G. A., 1927, p. 71, fig. 10).

A la derecha de dicha escena aparecen dos registros diferenciados, en el superior se visualiza una procesión de trece personajes femeninos y masculinos, en representación de las propiedades de la reina, algunas heredadas de Keops y otras de su padrastro Redjedef; en el registro inferior, se muestra una escena de caza de aves.

La parte baja de dicha pared, desde la imagen de Kawab hasta la entrada, contiene otros dos registros, el superior presenta una hilera de hombres conduciendo ganado y aves, y, el inferior, un conjunto de figuras masculinas, algunas en cuatro barcas y otras transportando ovejas.

Al otro lado de la entrada, la parte de pared que hace esquina muestra cinco registros de relieves. En la parte superior (fig. 75), aparecen dos barcas con remeros, conducidas hacia el lado izquierdo, y presididas por Meresankh, la cual va sentada en una silla amarilla y atendida por sirvientas. En el siguiente registro de nuevo observamos un par de barcas, conducidas en la misma dirección que las anteriores, con una especie de entoldado en el centro del navío a modo de cobijo y la figura de la reina de pie entre los remeros.

En el tercer registro (fig. 75) encontramos dos esculturas sedentes de la soberana mirando a la izquierda, una siendo esculpida y otra pintada. A continuación, dos hombres arrastran un santuario que alberga una escultura erguida de la misma mujer y, tras ellos, otros tres varones deslizan una cuarta escultura sedente. Así pues, lo que se nos ofrece es el proceso de elaboración de las efigies reales para rendirles culto como dobles de la reina.

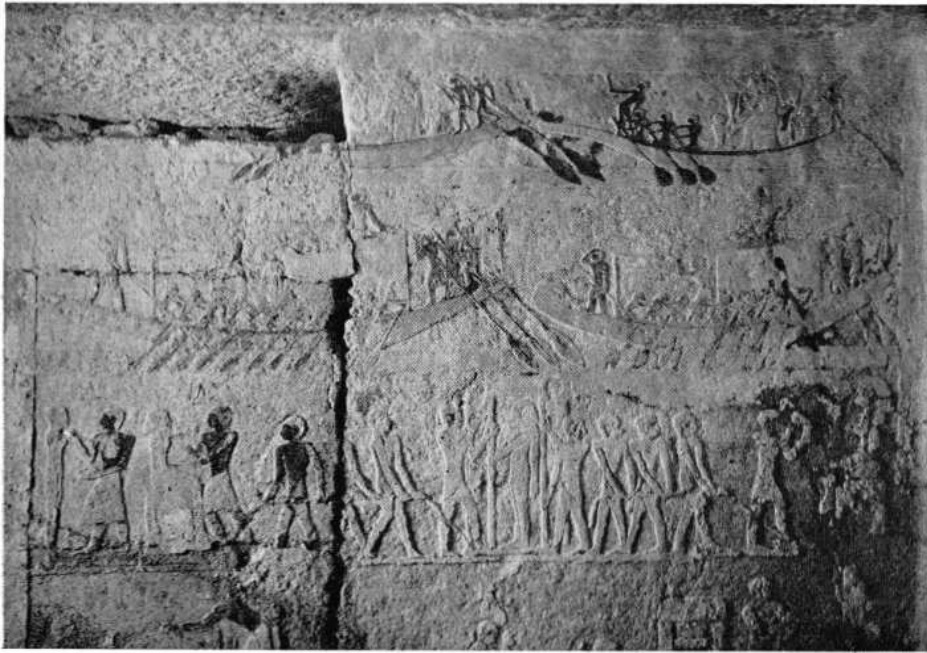


Figura 75.- Imagen de los tres primeros registros de la pared este de la sala principal, al sur de la entrada.
(Tomada de: REISNER, G. A., 1927, p. 71, fig. 11).

En los dos últimos registros de esta sección (fig. 76) aparecen representados artesanos trabajando en la elaboración del sarcófago de granito, esculpiendo, puliendo y decorándolo; y otros trabajando con metal para la manufactura de un baúl, una silla de transporte y un sillón, como ajuar del entierro de la Meresankh, similar al encontrado en la tumba de su bisabuela Hetepheres I.

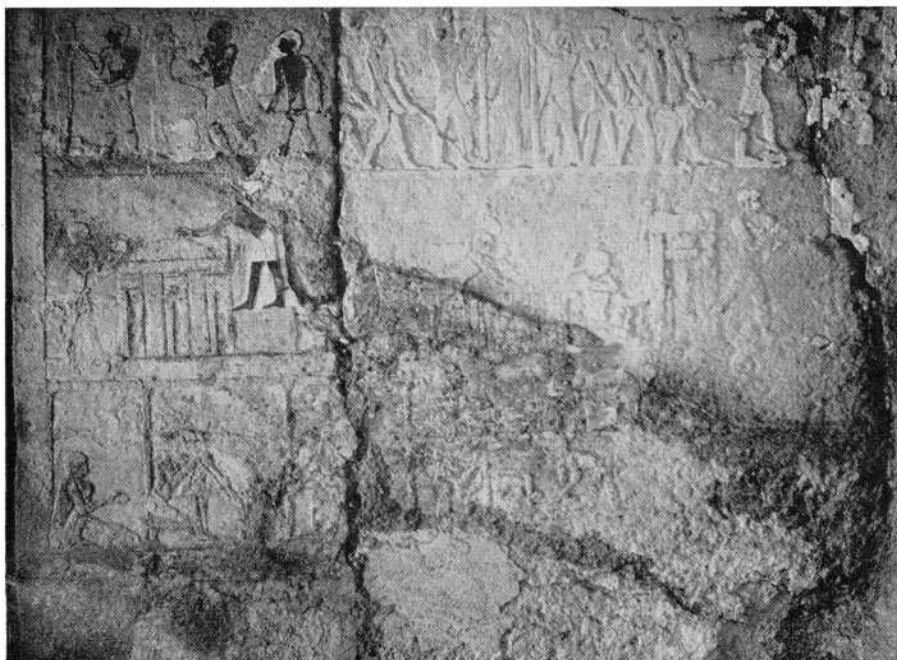


Figura 76.- Imagen de los dos últimos registros de la pared este de la sala principal, al sur de la entrada.
(Tomada de: REISNER, G. A., 1927, p. 72, fig. 12).

Al oeste de la sala principal, accediendo a través de dos aberturas anteriormente descritas (fig. 68), nos introducimos en la sala oeste, destinada a las ofrendas y compuesta por cuatro paredes -decoradas de diferente manera- y un hueco central -flanqueado por dos pares de estatuas-, que conduce a la habitación que alberga el sarcófago de la reina, bajo dicha sala (fig. 77).

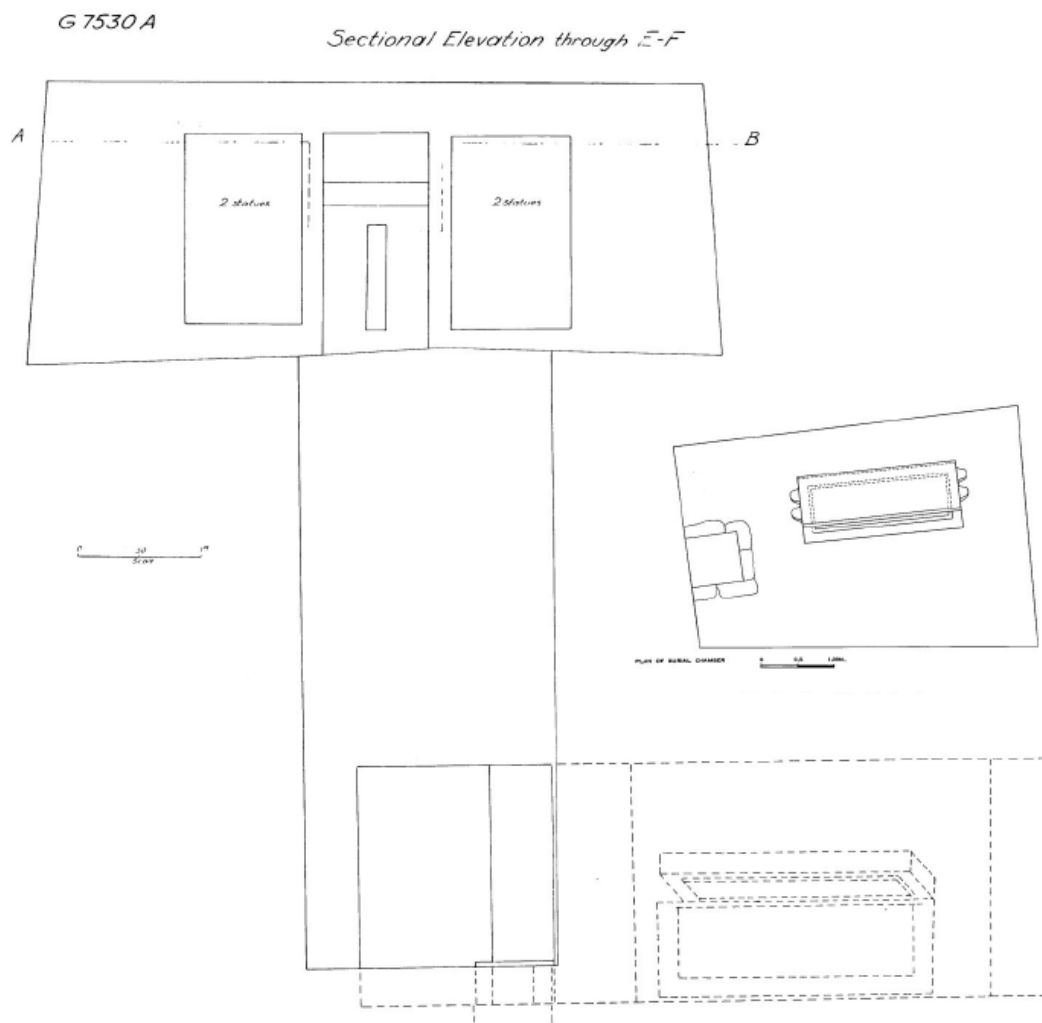


Figura 77.- Plano de la Sala de ofrendas y la sección de la Sala de enterramiento, y plano de la Sala de enterramiento. (Tomado de: DUNHAM, D.; SIMPSON, W. K., 1974, Plan E-F).

En la pared sur (fig. 78), muy deteriorada, hallamos, en la zona superior, varias secciones diferenciadas y orientadas de derecha a izquierda. Empezando por la parte oriental, se observa a Meresankh, sentada en una silla con patas de toro, con una larga

peluca y una piel de leopardo, una fusta y una cola³¹³. Sostiene su mano izquierda cruzada sobre el pecho, mientras la derecha hacia la mesa de pan que se encuentra enfrente. En la parte central de dicha sección encontramos una lista de ofrendas y, a la izquierda, en dos secciones superpuestas, varios hombres mirando a la derecha y portando diversas donaciones.

La sección inferior de esta pared meridional, orientada igualmente de derecha a izquierda, contiene un hombre sentado (Khemetnu) frente a una mesa baja con vasijas, y, a la izquierda, un grupo de escribas arrodillados y sosteniendo una tabla o papiro, quienes, probablemente, calculen la cuantía de las ofrendas. Tras ellos, aparece una serie de personajes, tal vez comerciantes, a los que obligan a postrarse, expresando humildad, para ser juzgados ante el mayordomo de la reina, Khemetnu.



Figura 78.- Imagen de la pared sur de la sala de ofrendas. (Tomada de: DUNHAM, D.; SIMPSON, W. K., 1974, Plate X).

La pared oeste (fig. 79) alberga dos nichos con dos pares de estatuas y una falsa puerta en el centro, con imágenes e inscripciones *supra*³¹⁴. A izquierda y derecha de las dos parejas femeninas, se observa un panel decorado con una fachada de palacio,

³¹³ Símbolos referentes a los rituales funerarios, la autoridad y la potencia sexual real.

³¹⁴ Estas inscripciones consisten, nuevamente, en fórmulas funerarias que informan de que se trata de un entierro apropiado y que la reina, hija y esposa de la realeza, es digna de veneración ante los ojos de Anubis, por lo que se le deben realizar ofrendas y cultos funerarios diariamente.

motivo propio de finales de la dinastía IV y principios de la V. Las estatuas centrales, cortadas en la roca, representan a Meresankh y Hetepheres, las cuales aparecen abrazadas y agarradas de la mano, denotando, de nuevo, afecto y una especial unión, de manera similar a la estatua que se encontró en esta tumba (fig. 80).



Figura 79.- Imagen de la pared oeste de la sala de ofrendas. (Tomada de: DUNHAM, D.; SIMPSON, W. K., 1974, Plate XI b).



Figura 80.- Estatua de Hetepheres II y Meresankh III. (Tomada de: DUNHAM, D., 1936, p. 4, fig. 2).

La pared norte (fig. 81) contiene, en la parte superior, una figura de la reina que reposa sobre un asiento inclinado, ataviada con un vestido de media pierna, una peluca, pero sin otros ornamentos. Su mano derecha sostiene una flor de loto. A su diestra encontramos dos registros con instrumentistas y bailarinas, y por debajo, a lo largo de la pared, portadores/as de ofrendas y escenas de elaboración de pan y cerveza.

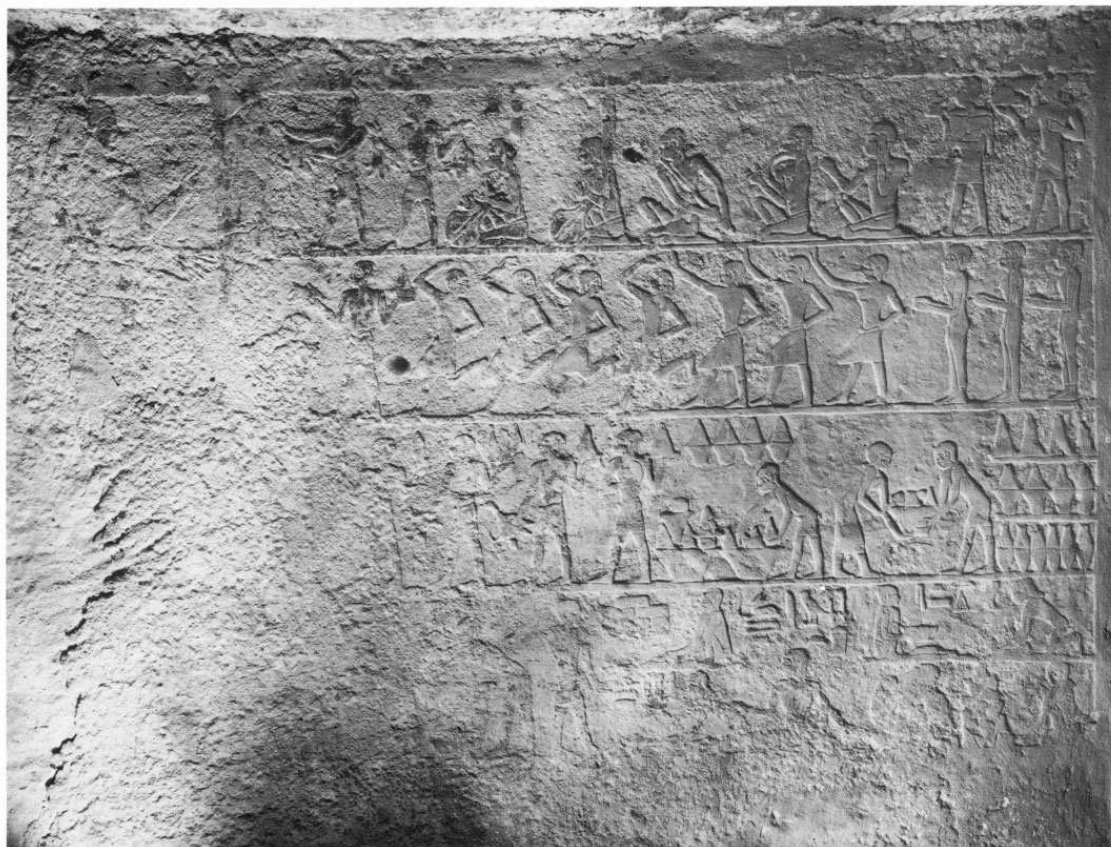


Figura 81.- Imagen de la pared norte de la sala de ofrendas. (Tomada de: DUNHAM, D.; SIMPSON, W. K., 1974, Plate XII a).

Por último, la pared este de dicha sala se presenta dividida por las dos aperturas citadas con anterioridad. En la zona más septentrional, las imágenes se encuentran bastante deterioradas, pero pueden distinguirse varios hombres aventando trigo y almacenándolo. En el pilar central, la cara correspondiente a la sala de ofrendas (fig. 82) muestra una escena en la cual Meresankh III aparece oliendo una flor de loto y engalanada con un vestido blanco, peluca, collar y brazaletes. Frente a ella, una figura masculina de menor tamaño, Khemetnu “El joven”³¹⁵, con pelo corto, faldilla blanca,

³¹⁵ Hijo de Khemetnu “El mayor”, por lo que Reisner opina que se trata de una interpolación posterior.

collar y sujetando una tablilla que le muestra a la reina para pasar su inspección. Así pues, parece que determinadas actividades debían ser supervisadas y controladas por dicha soberana, señal de autoridad y poder.



Figura 82.- Imagen del pilar central, cara a la sala de ofrendas. (Tomada de: DUNHAM, D.; SIMPSON, W. K., 1974, Plate XII c).

Para finalizar con la capilla funeraria de Meresankh, hay que analizar brevemente la sala de enterramiento y el sarcófago (fig. 83). Por lo que respecta a la primera, ésta se encuentra a cinco metros de profundidad desde la sala de ofrendas y carece de decoración. En la pared oeste y posicionado hacia el norte, se encontró el sarcófago de la reina, con sus huesos amontonados dentro, y, junto a éste, en el suelo, sólo uno de los vasos canopos. En cuanto al sarcófago, el material empleado fue el granito negro, la tapa carece de ornamentación, pero sus laterales están decorados con

fachadas de palacio e inscripciones en la zona superior. Dichas inscripciones nos informan sobre el personaje de Hetepheres II³¹⁶, salvo las añadidas en las esquinas, que indican que dicha reina regaló el sarcófago a su hija.

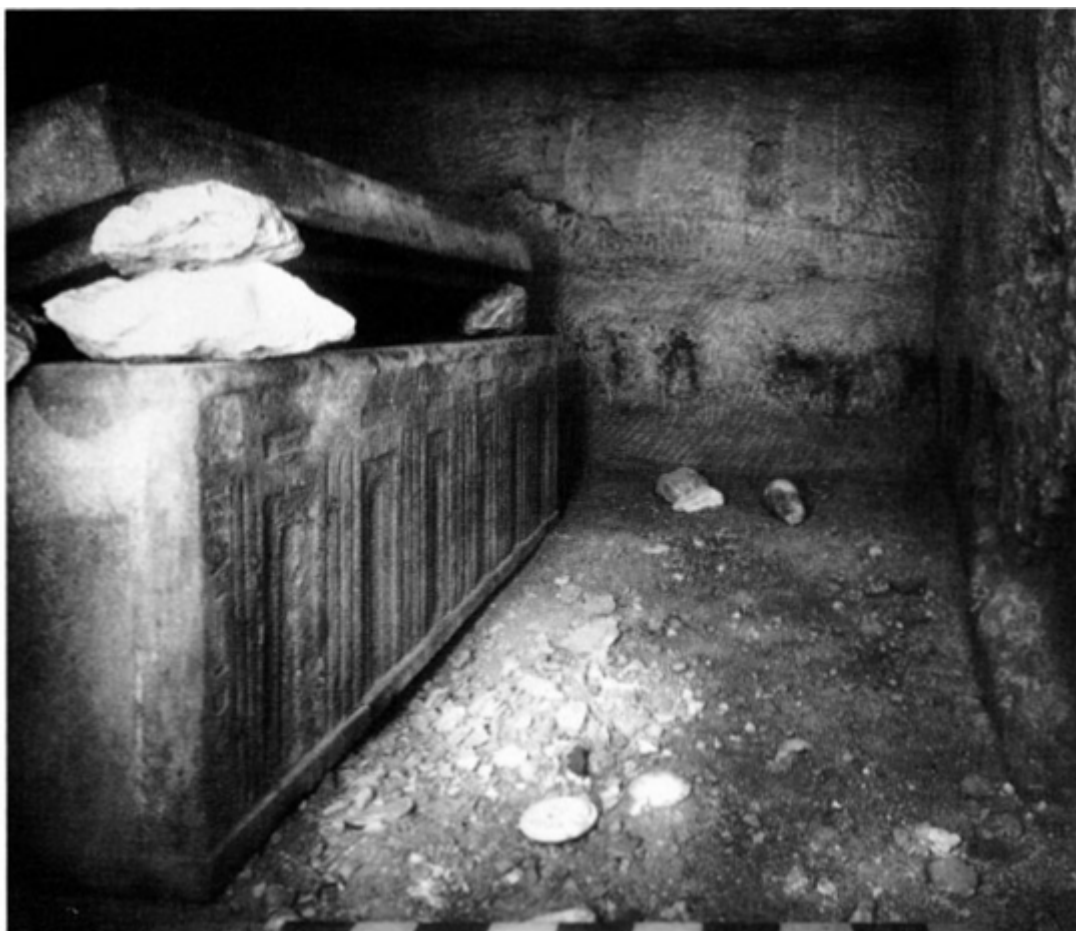


Figura 83.- Imagen de la sala de enterramiento con el sarcófago. (Tomada de: DUNHAM, D.; SIMPSON, W. K., 1974, Plate XIV a).

En conjunto, todas las escenas descritas, las inscripciones y los elementos hallados en la tumba, demuestran, por un lado, la especial unión existente entre las diversas generaciones de mujeres de la realeza, y, por otro, el papel destacado que ocuparon estas dos reinas dentro de la institución real, su capacidad de control sobre determinados asuntos, su poder y su relevancia.

³¹⁶ Hija y esposa de la realeza, “La que ve a Horus y Seth”, “Grande de cetro”, “Compañera de Horus”, “Seguidora de Horus”, “Nbtj”, sacerdotisa de Hathor, Bapefy. Tjasep y Toth.

VI- CONCLUSIONES.

Con la intención de finalizar este estudio aproximativo al *concepto dual de realeza* durante el Reino Antiguo (2686-2125 a.C.), y para dar respuesta a la pregunta inicial de si las mujeres podían acceder a la esfera del poder y en qué medida, concluiremos las siguientes ideas:

A) En el marco general de la situación social, económica, política y religiosa de las mujeres egipcias, y, a pesar de la tradicional *perspectiva androcéntrica* de Oriente y Occidente, podemos afirmar que la realidad se presentaba bastante igualitaria con respecto a los hombres. Las mujeres podían tener sus propias propiedades, administrarlas e incluso legarlas con plena libertad, elegir marido, separarse, desempeñar gran variedad de actividades productivas –tejer, sembrar, aventar trigo, fabricar pan y cerveza, etc.-, religiosas -como sacerdotisas de los cultos funerarios o de divinidades, tanto femeninas como masculinas-, sanitarias, musicales, e, incluso, administrativas³¹⁷, dentro y fuera del hogar familiar. Asimismo, al igual que los varones, eran enterradas, o en la tumba familiar o en una propia, y empleaban las mismas fórmulas funerarias. Además, poseían derechos similares, pudiendo ser denunciadas, denunciantes, testigos o abogadas en pleitos judiciales.

No obstante, tras la llegada de los Ptolomeos al poder del antiguo Egipto (332-30 a.C.), dichos derechos y libertades se vieron reducidos en gran medida, por la influencia de las ideas patriarcales griegas.

B) Respecto a las relaciones de parentesco, éstas constituyen un importante fundamento de la articulación de la sociedad egipcia, tanto antes como después de la aparición del Estado, aunque con ciertas diferencias. Para los egipcios, éstas se dividían, en base a la terminología que empleaban³¹⁸, por una parte, en las relaciones de *ego* con la familia ascendente y descendente; y, por otra, con una red más amplia de parentesco, relativa los lazos colaterales.

³¹⁷ El desarrollo de este tipo de tareas era realizado, especialmente, por mujeres de clases sociales elevadas, ya que tenían la posibilidad de acceder al aprendizaje del oficio de escriba (*sesh/seshet*), requisito imprescindible. En este sentido, podemos destacar casos sobresalientes como el de la dama Nebet (VI dinastía), que fue juez y visir, o la dama Peseshet (dinastía IV), denominada como “Inspectora de los doctores”.

³¹⁸ Los mismos conceptos referentes a los miembros de la familia nuclear designaban igualmente a personas allegadas a la corte real, como funcionarios o determinadas personas de la élite social.

Los puntos clave que nos parece necesario resaltar de este apartado son los siguientes:

B.1- La forma de establecer las relaciones familiares por medio de los términos resulta significativo, pues, a raíz de *ego*, o persona central, los ascendientes por vía materna son determinados por el mismo concepto femenino de “madre” (*mwt*), al igual que los paternos por la palabra “padre” (*jt*). Del mismo modo ocurre con los descendientes, por vía de la hija (*s3.t*) o del hijo (*s3*)³¹⁹.

B.2- El término *s3.t*³²⁰ no sólo califica a la hija natural de *ego*, sino también a los hijos e hijas de la hija de *ego*, a la nuera, e, incluso, fue un título honorífico otorgado por la realeza a determinadas mujeres y hombres cercanos a dicha institución. Debido a ello, resulta considerablemente complicado establecer si el monarca se casaba con sus hijas naturales o no. Así pues, de momento y ante la falta de nuevas evidencias clarificadoras al respecto, lo más correcto será descartar esta opción.

En esta misma línea se sitúa el concepto *sn.t*³²¹, que designa tanto a la hermana de *ego*, como a los hermanos y hermanas de la madre del personaje central, a los primos/as y a las sobrinas/os. Igualmente, se emplea para denominar a amigos/as, parejas amorosas u otras personas relacionadas por un vínculo horizontal con *ego*. Como consecuencia de tal diversidad de atribuciones, existe gran controversia sobre si los matrimonios reales se realizaban entre hermanos de sangre. Sin embargo, en nuestro estudio nos decantamos por la negación de dicha idea, dada la escasez de casos a lo largo de la historia del antiguo Egipto de los que se tiene constancia, y la falta de claridad del término, y porque, tal vez, lo que evidencie es que las relaciones amorosas se entendían como un estrecho vínculo entre iguales, casi como hermanos.

B.3- Las madres parecen poseer un papel predominante dentro de esta cultura, además del respeto y afecto del que eran objeto, pues el hecho de que dieran a luz, amamantaran y criaran a su progenie era considerado por ésta como una deuda posterior hacia ellas. Así pues, la filiación se realizaba con relación a la madre, no al padre; asimismo, esta figura femenina aparecía representada de forma frecuente en la

³¹⁹ Cf. fig. 13, p. 29.

³²⁰ Al igual que para el caso masculino *s3*.

³²¹ Lo mismo sucede con el caso masculino *sn*.

iconografía parietal de las tumbas de sus descendientes, e, incluso, tenían su propio monumento funerario, en el caso de la realeza.

C) La modalidad matrimonial predominante en esta sociedad era la monogamia, hecho visible en el estatus social, económico, religioso y jurídico igualitario del que disfrutaban las egipcias, y que resultaría incompatible con la idea otomana de los harenes y con la poligamia. A pesar de la extendida creencia en los múltiples matrimonios coetáneos del soberano, parece más probable, en base a las evidencias, que los matrimonios fueran sucesivos, al menos en la etapa que es objeto de nuestro estudio.

D) La dualidad representa un aspecto esencial del pensamiento egipcio y en su concepción del mundo. La simple mención a un ser dual era sinónimo de la noción de lo completo, puesto que la existencia de dos elementos opuestos y/o complementarios pero unidos de cierta manera originaba el equilibrio, el *maat*. Esta concepción dual se manifiesta de múltiples formas: en la geografía- norte/sur, este/oeste-, en el lenguaje – palabra/silencio-, en el tiempo –cíclico/lineal-, en la naturaleza humana –bien/mal, femenino/masculino-, en la política –caos/orden, principio femenino/principio masculino-, en la religión –ka o doble del difunto, templos concebidos de forma dual-, en la mitología –androginia primigenia o parejas sexuadas de deidades complementarias y correlativas- y en las manifestaciones artísticas.

E) En lo referente a la realeza, concebida como institución sagrada desempeñada por gobernantes humanos, conllevaba el ejercicio de una serie de tareas económico-administrativas, jurídicas, políticas y religiosas, con el fin de mantener el orden cósmico tanto en la tierra como en el dominio divino.

Como intermediaria entre la esfera divina y humana, además de la dualidad orden/caos, la realeza (*ns.wt*) albergaba otro tipo de duplicidad, la masculina/femenina. Esta última fue interpretada por Hassan como la relación del rey con las diosas prehistóricas –de las cuales toma sus atributos y su poder- y por Troy como interacción del rey y la reina en forma de dualismo sexual para reproducir el proceso generativo divino. No obstante, si partimos de la neutralidad del término y concepto de “realeza” (*ns.wt*), tanto rey como reina serían considerados a un mismo nivel jerárquico, gozarían de igualdad de importancia y la sucesión se produciría por ambas vías. A pesar de que la teoría de la bilateralidad y complementariedad masculino/femenina, dentro de la esfera

real, como requisito para gobernar en equilibrio en todo ámbito de acción del Estado parece muy plausible, necesita de un mayor estudio.

F) Esta idea de la probable existencia de una mujer gobernante, con poder y autoridad, al igual que el varón, se refleja en la titulación femenina, heredada de madres a hijas o incluso de previos ancestros femeninos: **wr.t hts** “Grande de cetro”, **m33t Hr Sth** “La que ve a Horus y Seth”, **tjs.t Hr** “Compañera de Horus”, **sm3.t nbty** “La que reúne a las dos Señoras”, entre otros.

Asimismo, su vinculación con determinadas deidades femeninas - Nut, Hathor, Neith, Mwt, Nekhbet y Wadjet, Isis y Maat-, a través de su simbología, del empleo de teónimos o del desempeño de su sacerdocio, remarca el importante papel desempeñado por las reinas y las princesas dentro de la institución monárquica, no sólo como meras consortes y madres, sino como principio femenino activo, creadoras y destructoras, protectoras, guerreras, portadoras del trono, miembro esencial de la pareja reinante y manifestación de la justicia y el orden.

Igualmente resulta significativo que tuvieran tumbas propias, incluso que se las dedicaran unas a otras, -como en el caso de Hetepheres II y Meresankh III- mostrando una estrecha conexión entre generaciones de mujeres; que en las tumbas no aparezcan los maridos (*decorum*); y que el papel protagonista les corresponda a ellas, con inscripciones y representaciones iconográficas en las que se les muestra recibiendo ofrendas, presidiendo y supervisando determinadas actividades y con símbolos de poder.

Todo ello no es sino un acercamiento inicial a un tema sobre el que desde hace tiempo sentimos gran interés y que esperamos poder desarrollar en mayor profundidad en trabajos de investigación posteriores.

VII- LISTADO DE FIGURAS.

Figura 1.- Cronología egipcia. [Apartado I, p. 8].

Figura 2.- Mapa de Egipto hasta el Primer Período Intermedio. [Apartado I, p. 9].

Figura 3.- Estela dedicada por Hat-kau, falsa puerta de la dinastía VI, Abidos. Brooklyn Museum of Art 86.226.29. [Apartado II, p. 18].

Figura 4.- Madre e hijo. Cementerio real de Gizeh. Reino Antiguo. [Apartado II, p. 18].

Figura 5.- Escena ritual del difunto ante la mesa de ofrendas. Figura femenina superior en tamaño a la masculina, aunque la tumba pertenece al varón. Gizeh. Primera mitad de la dinastía V. [Apartado II, p. 20].

Figura 6.- Princesa Idut, con su material de escriba detrás de ella, sobre la barca. Representación procedente de su capilla funeraria en Saqqara. [Apartado II, p. 22].

Figura 7.- Mujeres y hombres en elaboración, reparto y venta de tejidos. Gizeh. [Apartado II, p. 23].

Figuras 8.- Estatuilla de mujer moliendo cereales encontrada en la Necrópolis de Guiza. Dinastía V. Caliza pintada. [Apartado II, p. 23].

Figura 9.- Estatuilla de una mujer fabricando cerveza. Mastaba de Meresankh III, dinastía IV. [Apartado II, p. 23].

Figura 10.- Mujeres vendiendo y comprando. [Apartado II, p. 24].

Figura 11.- Grupo de Plañideras desempeñando las labores de su oficio. Tumba de Ramose. Dinastía XVIII. [Apartado II, p. 25].

Figura 12.- Senedhem y su esposa realizan trabajos agrícolas en los campos de Yaru (mundo de ultratumba). Tumba de Senedhem en Deir el-Medina, Dinastías XIX-XX. [Apartado II, p. 27].

Figura 13.- Diagrama de las relaciones de parentesco del antiguo Egipto. [Apartado II, 1, p.29].

Figura 14.- Términos de parentela privada y real (en relación esta última a *ns.wt*) mencionados en contextos funerarios. [Apartado II, 2, p. 34].

Figura 15.- Princesa Sebeknajt (Reino Medio, Dinastía XIII, 1773- pasado 1650 a.C.) amamantado a su hijo. Brooklyn Museum, 43.137. [Apartado II. 2, p. 36].

Figura 16.- Isis *lactans*. Bronce de época ptolemaica. Museo del Louvre. [Apartado II. 2, p. 37].

Figuras 17.- Tumba de Debeheni en Gizeh, construida durante el reinado de Mikerinos (dinastía IV). [Apartado II. 2, p. 42].

Figura 18.- Tumba de Nefer en Gizeh (dinastía V). [Apartado II. 2, p. 42].

Figura 19.- Representación del *sm3 t3wy* y, en el centro, los cartuchos con los dos principales nombres reales del rey Taharqa, dinastía XXV. Relieve en una barca en el templo de Gebel Barkal. [Apartado III, p. 45].

Figura 20.- Mapa de Egipto. [Apartado III, p. 46]

Figura 21.- Estatua del ka del rey difunto Auibra Hor (dinastía XIII). [Apartado III, p. 47].

Figura 22.- Planta y sección del templo egipcio con sus partes diferenciadas. [Apartado III, p. 48].

Figura 23.- Esquema de la Eneada heliopolitana. [Apartado III, p. 49].

Figura 24.- Representación iconográfica de la Eneada Heliopolitana. [Apartado III, p. 50].

Figura 25.- Nun. [Apartado III, p. 52].

Figura 26.- Ogdoada de Hermópolis. [Apartado III, p. 53].

Figura 27.- Cronología del Período predinástico. [Apartado IV, p. 56].

Figura 28.- Cerámicas de Maadi. Al igual que toda la cerámica propia del Bajo Egipto era monocroma y escasamente adornada. [Apartado IV, p. 56].

Figura 29.- Cerámica badariense, del Alto Egipto, bicroma. [Apartado IV, p. 56].

Figura 30.- Maqueta de casa, terracota, El-Amra. Museo Británico. Nagada II. [Apartado IV, p. 57].

Figura 31.- Vaso típico de Nagada II, con personajes portando insignias de poder. [Apartado IV, p. 58].

Figura 32.- Mapa Egipto predinástico. [Apartado IV, p. 59].

Figura 33.- Mapa de Egipto y del Alto Egipto señalando la formación de los proto-estados durante Nagada I y II. [Apartado IV, p. 64].

Figura 34.- Paleta de Narmer (dinastía 0). Posible interpretación de unificación de las dos tierras por la presencia de las dos coronas. [Apartado IV, p. 65].

Figura 35.- Mapa de los nomos del Bajo Egipto. [Apartado IV, p. 68].

Figuras 36.- Mapa de los nomos del Alto Egipto. [Apartado IV, p. 68].

Figura 37.- Representación en papiro de Nut y Geb separados por Shu. [Apartado IV. 2, p. 79].

Figura 38.- Representación papirológica de Nut, Geb y el recorrido de Ra. [Apartado IV. 2, p. 79].

Figura 39.- Nut, diosa del cielo, con su pecho desnudo ofrece consuelo a los difuntos y por ello aparece en los sarcófagos Ra. [Apartado IV. 2, p. 80].

Figura 40.- “Señora blanca” de Aouanrhet en Tassili-n-Ajjer, Argelia (ca. 3000 a.C.). [Apartado IV. 2, p. 82].

Figura 41.- Figurita femenina de cerámica de Nagada II (Brooklyn Museum 07.447.505. [Apartado IV. 2, p. 82].

Figura 42.- Detalle de la Paleta de Narmer. [Apartado IV. 2, p. 82].

Figura 43.- Capitel hathórico del templo de Deir el- Bahari de Hatshepsut. [Apartado IV. 2, p. 83].

Figura 44.- Diversas representaciones de Hathor. [Apartado IV. 2, p. 83].

Figura 45.- Tumba de Meresankh III (dinastía IV). Hetepheres II y Meresankh III en el ritual de la “Agitación de papiros”. [Apartado IV. 2, p. 85].

Figura 46.- Distintas representaciones de Neith. [Apartado IV. 2, p. 87].

Figura 47.- Estela de Merneith de Abydos (dinastía I). [Apartado IV. 2, p. 88].

Figura 48.- Reconstrucción de una de las sillas halladas en la tumba de Hetepheres I (dinastía IV). [Apartado IV. 2, p. 88].

Figuras 49.- Representación papirológica de la triada tebana. [Apartado IV. 2, p. 89].

Figura 50.- Diosa Mwt y el jeroglífico de su nombre. [Apartado IV. 2, p. 89].

Figura 51.- Pectoral con Nekhbet y Wadjet como protectoras de Osiris. [Apartado IV. 2, p. 91].

Figura 52.- Isis con sus atributos e Isis como milano real en la concepción de Horus. [Apartado IV. 2, p. 92].

Figura 53.- Bajorrelieve de Maat en el Valle de las Reinas, dinastía XIX. [Apartado IV. 2, p. 94].

Figura 54.- Escena del Libro de los muertos. “Juicio de las almas”. Museo del Louvre. [Apartado IV. 2, p. 95].

Figura 55.- Escena de Tuthankhamon y Ankhesenamón cazando en las marismas. Capilla dorada de la tumba de Tuthankhamón. [Apartado IV. 2, p. 96].

Figura 56.- Corona Doble. [Apartado IV. 3, p. 97].

Figura 57.-Mascara funeraria de Tutankhamón con el tocado *nemes* y las cabezas de las diosas cobra y buitres. [Apartado IV. 3, p. 97].

Figura 58.- Sm3 t3wy. [Apartado IV. 3, p. 99].

Figura 59.- Esquema de las reinas del Reino Antiguo y sus monumentos funerarios. [Apartado V, p. 104].

Figura 60.- Esquema de relaciones familiares dentro de la dinastía IV. [Apartado V, p. 106].

Figura 61.- Mapa del cementerio G7000 de Gizeh. [Apartado V, p. 107].

Figura 62.- Imagen de la entrada a la tumba G7530sub bajo la pared este de la mastaba G7530/7540. [Apartado V, p. 108].

Figura 63.- Imagen en detalle de la entrada, con inscripciones en el dintel y las jambas. [Apartado V, p. 108].

Figura 64.- Plano de las salas en las que se divide la capilla G7530 sub. [Apartado V, p. 109].

Figura 65.- Plano de la capilla cortada en la roca de Meresankh III. . [Apartado V, p. 109].

Figura 66.- Sala principal, zona norte. Relieves en las paredes laterales y en la puerta, y estatuas talladas en la roca al fondo. [Apartado V, p. 110].

Figura 67.- Pared norte de la sala principal con diez estatuas femeninas talladas a lo largo de la pared. [Apartado V, p. 111].

Figura 68.- Imagen de la pared oeste con dos aberturas que dan acceso a la sala oeste. [Apartado V, p. 113].

Figura 69.- Sala principal, pared oeste. Representación de Hetepheres II, Meresankh y su descendencia. [Apartado V, p. 114].

Figura 70.- Sección sur de la pared occidental de la sala principal. [Apartado V, p. 116].

Figura 71.- Imagen de la pared sur de la sala principal de la capilla. [Apartado V, p. 117].

Figura 72.- Pared este de la sala principal. [Apartado V, p. 118].

Figura 73.- Detalle de la imagen del príncipe Kawab en la pared este de la sala principal. [Apartado V, p. 118].

Figura 74.- Detalle de la escena de barca. [Apartado V, p. 119].

Figura 75.- Imagen de los tres primeros registros de la pared este de la sala principal, al sur de la entrada. [Apartado V, p. 121].

Figura 76.- Imagen de los dos últimos registros de la pared este de la sala principal, al sur de la entrada. [Apartado V, p. 121].

Figura 77.- Plano de la Sala de ofrendas y la sección de la Sala de enterramiento, y plano de la Sala de enterramiento. [Apartado V, p.122].

Figura 78.- Imagen de la pared sur de la sala de ofrendas. [Apartado V, p. 123].

Figura 79.- Imagen de la pared oeste de la sala de ofrendas. [Apartado V, p. 124].

Figura 80.- Estatua de Hetepheres II y Meresankh III. [Apartado V, p. 124].

Figura 81.- Imagen de la pared norte de la sala de ofrendas. [Apartado V, p. 125].

Figura 82.- Imagen del pilar central, cara a la sala de ofrendas. [Apartado V, p. 126].

Figura 83.- Imagen de la sala de enterramiento con el sarcófago. [Apartado V, p. 127].

VIII- BIBLIOGRAFÍA.

_ ASSMANN, J., *Egipto a la luz de la teoría pluralista*, Madrid: Ediciones Akal, 1995.

_ BAINES, J., *Visual and written culture in ancient Egypt*, Oxford: Oxford University Press, 2007.

_ BAUD, M., *Famille royale et pouvoir sous l'Ancien Empire égyptien*, Bibliothèque d'Étude 126/1, Cairo: Institut Français d'Archéologie Orientale, 1999.

_ BERROCAL, M. C., “Feminismo, teoría y práctica de una arqueología científica”, *Trabajos de Prehistoria*, Vol. LXVI, nº 2, julio-diciembre de 2009, pp. 25-43.

_ BOCK, G., “La historia de las mujeres y la historia de género: Aspectos de un debate internacional”, *Historia Social*, nº 9, España: Universidad de Valencia, Instituto de Historia Social, 1991, pp. 55-77.

_ CALLENDER, V. G., “The iconography of the princess in the Old Kingdom”, en: *The Old Kingdom Art and Archaeology. Proceedings of the Conference held in Prague, May 31–June 4, 2004*, Prague: Czech Institute of Egyptology, 2006, pp. 119–126.

_ CAMPAGNO, M., *De los jefes-parientes a los reyes-dioses. Surgimiento y consolidación del estado en el antiguo Egipto. Del Período badariense al Dinástico temprano ca. 4500-2700 a. C.*, Aula Aegyptiaca-Studia, Vol. III, Barcelona, 2002.

--- “Kinship and Family Relations”, en: FROOD, E.; WENDRICH, W. (eds.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, Los Angeles, 2009, en: <http://escholarship.org/uc/item/7zh1g7ch> > (acceso: 15/05/2010).

_ CASTAÑEDA REYES, J. C., *Señoras y esclavas: el papel de la mujer en la historia social del Egipto antiguo*, El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África, 2008.

_ CASTEL, E., *Gran diccionario de mitología egipcia*, Alderabán, 1995.

_ CERVELLÓ AUTUORI, J., *Egipto y África. Origen de la civilización y la monarquía faraónicas en su contexto africano*, AUSA: Sabadell, 1996.

_ COMESAÑA SANTALICES, G. M., “La ineludible metodología de Género”, *Revista Venezolana de Ciencias Sociales*, Vol. VIII, nº 1, de Enero-Junio, 2004, en: <<http://web.uvigo.es/pmayobre> (acceso: 22/12/2009)>

_ DE BUCK, A. (trad. B. Van de Walle y J. Vergote), *Grammaire élémentaire du moyen égyptien*, Leiden: E. J. Brill, 1952.

_ DESROCHES NOBLECOURT, CH., *La mujer en tiempos de los faraones*, Madrid: Ed. Complutense, 1999.

_ DICKERMAN, L., “The Condition of Woman in Ancient Egypt”, *Journal of the American Geographical Society of New York*, Vol. XXVI, 1894, pp. 494-527.

_ DODSON, A.; HILTON, D. (trad. Javier Alonso), *Las familias reales del Antiguo Egipto*, Madrid: Oberon. Grupo Anaya, 2005.

_ DUNHAM, D., “A Statuette of Two Egyptian Queens”, *Bulletin of the Museum of Fine Arts*, Vol. XXXIV, nº 201, Febrero de 1936, Boston, pp. 3–5.

--- “Some Notes on Ancient Egyptian Line Drawing”, *Bulletin of the Museum of Fine Arts*, VOL. XXXVII, Nº 222, Agosto de 1939, Boston pp. 62–64.

_ DUNHAM, D.; SIMPSON, W. K., *The Mastaba of Queen Mersyankh III (G 7530–7540)*, Giza Mastabas 1, Boston: Museum of Fine Arts, 1974.

_ EAVERLY, M. A., “Dark Men, Light Women: Origins of Color as Gender Indicator in Ancient Egypt”, en: NAKHAI, B. A. (ed.), *The World of Women in the Ancient and Classical Near East*, Cambridge Scholars Publishing, 2008, pp. 1-13.

_ FAY, B., “Royal Women as Represented in Sculpture during the Old Kingdom”, en: *Les Critères de datation stylistiques à l'ancien empire*, Bibliothèque d'éologie orientale, Vol. CXX, Cairo: Institut français d'archéologie orientale, 1998, pp. 159–186.

_ FISCHER, H. G., *Egyptian women of the Old Kingdom and of the Heracleopolitan period*, Nueva York: The Metropolitan museum of Art, 2000.

_ FLENTYE, L., “The Mastaba of Meresankh III (G7530/7540) in the Eastern Cemetery at Giza: An Archaeological and Art Historical Analysis”, *Bulletin of the Egyptian Museum*, nº 3, 2006, pp. 71–82.

_ FRANKFORT, H., *Kingship and the Gods. A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society & Nature*, Chicago: University of Chicago Press, 1948.

_ GARDINER, A. H., “A New Masterpiece of Egyptian Sculpture”, *Journal of Egyptian Archaeology*, nº 4, 1917, pp. 1–3.

_ GRIFFITHS, J. G., “Isis”, en: REDFORD, D. B. (ed.) (trad. Juan Rabasseda-Gascón), *Hablan los dioses. Diccionario de religión egipcia*, Barcelona: Crítica, 2003, pp. 128-130.

_ HASSAN, F., “Primeval Goddess to Divine king”, en: FRIEDMAN, R.; ADAMS, B. (eds.), *The Followers of Horus: Studies Dedicated to Michael Allen Hoffman, 1944-1990*, Oxbow Monograph 20, 1992, pp. 306-322.

_ HERNANDO GONZALO, A., “Sexo, Género y Poder. Breve reflexión sobre algunos conceptos manejados en la Arqueología del Género”, *Complutum* 18, 2007, pp. 167-174.

_ HOLLIS, S. T., “Women of ancient Egypt and the Sky Goddess Nut”, *The Journal of American Folklore*, Vol. C, nº 398, Folklore and Feminism, Oct.-Dic. de 1987, pp. 496-503.

_ HORNUNG, E. (trad. John Baines), *Conceptions of God in Ancient Egypt: The One and the Many*, Nueva York: Cornell University Press, 1996.

--- (trad. Francesc Ballesteros Balbastre), *Introducción a la Egiptología. Estado, métodos, tareas*, 2ª ed., Madrid: Ed. Trotta, 2000.

_ JÁNOSI, P., “The Queens of the Old Kingdom and their Tombs”, *Bulletin of the Australian Centre for Egyptology*, nº 3, 1992, pp. 51–57.

_ KEMP, B. J. (trad. Mònica Tusell), *El antiguo Egipto. Anatomía de una civilización*, Barcelona: Crítica, 1992.

_ LEPROHON, R. J., “Royal Ideology and State Administration in Pharaonic Egypt”, en: SASSON, J. (ed.), *Civilizations of the Ancient Near East*, Vol. I, Nueva York: Charles Scribner's Sons, Macmillan Library Reference Usa Simo & Schuster Macmillan, 1995, pp. 273-287.

_ LESKO, B. S., *The Great Goddesses of Egypt*, University of Oklahoma Press, Norman, 1999.

--- “Women and Religion in Ancient Egypt”, Brown University, 2002, en: <<http://www.stoa.org/cgi-bin/ptext?doc=Perseus%3Atext%3A2002.01.0007>> (acceso: 20/06/2010).

_ LICHTHEIM, M., *Ancient Egyptian Literature*, Berkley: University of California Press, 1980.

_ LORDS, K., “The importance of gender studies for predynastic Egypt: a case study of cemetery N7000 at Naga-ed-Deir”, *Thinking Gender Papers, UCLA Center for the Study of Women*, UC Los Ángeles, 2008, en: <<http://escholarship.org/uc/item/1070z066>> (acceso: 18/06/2010).

_ LUOMALA, N., “Matrilineal Reinterpretation of some Egyptian Sacred Cows”, en: BROUDE, M., GARRARD, M.G. (eds.), *Feminism and Art History: Questioning the Litany*, Nueva York: Harper & Row, 1982, pp. 19-31.

_ MELTZER, E. S., “Review: Queens, Goddesses and Other Women of Ancient Egypt”, *Journal of American Oriental Society*, Vol. CX, nº 3, Jul.-Sep. de 1990, pp. 503-509.

_ MELVILLE, S. C., “Neo-Assyrian Royal Women and Male Identity: Status as a Social Tool”, *Journal of the American Oriental Society*, Vol. CXIV, nº 1, En. - Mar. de 2004, pp. 37-57.

_ MENU, B., "La notion de MAÂT dans l'idéologie pharaonique et dans le droit égyptien", en: ANAGNOSTOU-CANAS, B. (ed.), *Dire le droit: normes, juges, juriconsultes. Actes du Colloque International de l'Institut d'Histoire du Droit (Paris, 4 et 5 novembre 2004)*, Paris: Ed. Panthéon-Assas, 2006, pp. 33-43.

_ MOLINERO POLO, M. A. , *Realeza y concepción del universo en los textos de las pirámides*, Tesis doctoral presentada en la Facultad de Geografía e Historia, Universidad Complutense de Madrid, 1998.

_ MYSLIWIEC, K. (trad. David Lorton), *The twilight of Ancient Egypt. First Millennium BCE*, Cornell University Press, 2000.

_ NAKHAI, B. A., “The world of women in the ancient and classical Near East”, en: NAKHAI, B. A. (ed.), *The World of Women in the Ancient and Classical Near East*, Cambridge Scholars Publishing, 2008, pp. IX-XVIII.

_ NORD, D., “The term *hnr*: ‘Harem’ or ‘Musical Performers’?”, en: *Studies in Ancient Egypt, yhe Aegean and the Sudan*, Department of Egyptian and Ancient Near Eastern Art. Boston: Museum of Fine Arts, 1981, pp. 197-145.

_ O’CONNOR, D.; SILVERMAN, D. P. (eds.), *Ancient Egyptian kingship*, Leiden: E. J. Brill, 1995.

_ PAGELS, E., *The Gnostic Gospels*, Harmondsworth: Penguin Books, 1982.

_ PÉREZ-ACCINO, C.; PÉREZ-ACCINO, J. R., “Himnos caníbales y tierras duplicadas. Dualidad, tiempo y silencio en la religión egipcia antigua”, *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, XIX, 2007, pp. 23-41.

_ PETRIE, W. M. F., *Corpus of Prehistoric Pottery and Palettes*, London, 1921.

_ POSENER, G., *De la divinité du pharaon*, Cahiers de la Société Asiatique, n° 15, Paris, 1960.

_ RAWSON, B., “The ‘family’ in the ancient Mediterranean: past, present, future”, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, n° 117, 1997, 294–296 .

_ REISNER, G. A., “The Tomb of Meresankh, a Great-Granddaughter of Queen Hetep-Heres and Sneferuw”, *Bulletin of the Museum of Fine Arts*, Vol. XXV, n° 151, Boston Octubre de 1927, pp. 64–79.

_ ROTH, A. M., “Little women: gender and hierarchic proportion in Old Kingdom mastaba chapels”, en: *The Old Kingdom Art and Archaeology. Proceedings of the Conference held in Prague, May 31–June 4, 2004*, Prague: Czech Institute of Egyptology, 2006, pp. 281-296.

_ SANMARTIN, J., SERRANO, J. M., *Historia antigua del Próximo Oriente. Mesopotamia y Egipto*, (1ª ed. 1998), Madrid: Ediciones Akal, 2004.

- _ SCOTT, J., “El género: una categoría útil para el análisis histórico”, en: LAMAS, M. (comp.), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, México: PUEG, 1996, pp. 265-302.
- _ SHAW, I. (ed.), *Historia del antiguo Egipto*, Madrid: La Esfera de los Libros, 2007.
- _ SERVAJEAN, F., “Duality”, en: DIELEMAN, J.; WENDRICH, W. (eds.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, Los Angeles, 2008, en: <http://escholarship.org/uc/item/95b9b2db> (acceso: 20/06/2010).
- _ TE VELDE, H., “Mut”, en: REDFORD, D. B. (ed.) (trad. Juan Rabasseda-Gascón), *Hablan los dioses. Diccionario de religión egipcia*, Barcelona: Crítica, 2003, pp. 201-202.
- _ TETER, E., “Maat”, en: REDFORD, D. B. (ed.) (trad. Juan Rabasseda-Gascón), *Hablan los dioses. Diccionario de religión egipcia*, Barcelona: Crítica, 2003, pp. 142-143.
- _ TRIGGER, B.G.; KEMP, B.J.; O'CONNOR, D.; LLOYD, A.B., *Historia del Antiguo Egipto*, Barcelona: Crítica, 1985.
- _ TROY, L., *Patterns of Queenship in Ancient Egyptian Myth and History*, Uppsala: Almqvist & Wiksell International, 1986.
- _ TYLDESLEY, J., *Chronicle of the Queens of Egypt*, Ed. Thames & Hudson, 2006.
- _ VYSCHAK, D., “Hathor”, en: REDFORD, D. B. (ed.) (trad. Juan Rabasseda-Gascón), *Hablan los dioses. Diccionario de religión egipcia*, Barcelona: Crítica, 2003, pp. 119-122.
- _ WARD, W. A., *Essays on Femenine Titles of the Middle Kingdom and Related Subjects*, Beirut, American University of Beirut: Syracuse University Press, 1986.
- “The egyptian economy and non-royal women: their status in public life”, *NEH Lecture*, Brown University, 21 June, 1995, en: www.stoa.org/diotima (acceso: 7/05/2010).

_ WERNESS, H. B., *The Continuum encyclopedia of native art: worldview, symbolism, and culture in Africa, Oceania, and north America*, Londres: The Continuum International Publishing Group Inc, 2000.

_ ZHANG, Y.; LIU, H., “Egyptian women’s position in the family in the time of the Pharaohs”, *Front. Hist. China*, Vol. II, nº 1, 2007, pp. 74-87.